

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن تقدست ذاته عن احاطة الافكار * وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار * نحمدك حمدا نضرت فى رياض القدس زهراته * وانتشرت فى محافل الانس نفحاته * ونصلى على من ولى فوق ما يسعه الافهام واولى ما لا يحيط به الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى * وبعد * فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام والقرم الهمام العالم الربانى سعد الملة والدين التفتازانى لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بين الفحول وتناولته ايدى القبول فاماطوا عنه الغواشى وكتبوا عليه الحواشى * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق والالمعى المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر * وسهرت لاجله اعين الدياجر * لكن ما اتوا بما يروى الغليل او يشفى العليل * لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل عازب * ومخدراته محتجبة لا تنجلى لكل طالب * فصرفت برهة من عنفوان الشباب فى حل مبانيه * وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه * فقيدت اوابده والسنت شوارده * وحققت مقاصده * وبينت مصادره وموارده * اخذا بضبع القاصرين * ومجيبا عن شبهة الناظرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمأمول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسؤول ثم الحقته بخزانة من تقلد بايادىه كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنة عن الزمان * عمر رباع الخافقين بحسن معدلته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته * وهو النير الاعظم المرتقى فى مدارج السعادة والسعد

الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم * و مرصص قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة واهل العناد فى الله تعالى حق الجهاد * و جاعلهم حرز السباع فى البوادى والوهاد * مرجومين بقذف النبال و الرماح الهواطل * هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل * مربى العلماء والصلحاء حامى الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازى ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذى يتولاه و خاتمة سيد المرسلين بالتربية و التكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذى هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته ولقد تأسى بهداية فى جميع الاحوال حتى تؤدى من وراء سرادقات الجلال ما اوتى احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوتيت فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى الاوحدى المستعد ببر و بحر الدين الاحمدى ثم من التجأ الى جنابه فقد حاز شرفا عليا ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لا زالت عتبته ملتزم الاكابرة وسدته مستلم شفاه الجبابرة اللهم يا لطيفا بالعباد و يا رؤفا بوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لمستأهله) اى استوجبه فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامة تقوله لكن فى القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال القاضى فى تفسير الفاتحة لا يستأهل لان يحمد الخ. فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل فى اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره فى ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما فى قوله تعالى والسماء وما بنيها قصدا الى الوصف اى شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر وروداحد المترادفين مورد الاخر وقد ورد فى الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر (قوله والصلوة) فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقول تصلية والتصلية درود فرستادن (والسيد من ساد قومه يسود سيادة مهتر شدن فعيل جمع على سادة كسرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع سائد بالهمزة مثل تبيع وتابع و قال البصريون

فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا فى الصحاح (وآله قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفى رواية انس سئل النبى صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقى كذا فى الشفاء (والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ويارى كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبى عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم اوتعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلى ادعو وقال تعالى وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه (فدونك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك (والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى مرفوع على الابتداء (فايها السارى من السراية بمعنى شب رفتن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به فى المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا و (المكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اى المواضع الخفية غاية الخفاء و (الاوان الحين والجمع آونة كزمان وازمنة و (الدعة السكينة و (الجادة بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق و (الايجاز كوتاه كردن سخن و (التعمية عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس و (الالغاز من الغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز (وحمت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ يحوم حوما وحوما نا اى دار و (ما مصدرية و (رمت من رام يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالشين المسائل الخالية بالدلائل و (بالسين

الحالية عنها على ماذكره قدس سره فى حواشى المطالع اواراد الحرف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقيم اللفظ والمعنى وفى (الحقته اشارة الى ان فى خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ اتحفته وهو تصحيف اذ الاتحاف لايكون الى خزانة ولوسلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ماتحف به الرجل من البر و (العلى الرفعة والشرف فان ضمت قصرت وان فتحت مدت (المثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى ❁ وله المثل الاعلى فى السموات والارض (الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى مارسمه واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى درنوردیدن من حد ضرب (الفج بفتح الفاء وتشد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق ذو العمق وهو قعر البئر والفج والوادى وفى اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله من الاستقبال پیشواشدن (الامال جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذوى الامال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه انفس الامال (السحيق البعيد (باهت من المباهاة وهى المفاخرة (والتيجان جمع التاج (والهامة الرأس والجمع هام (والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقر فى مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولى فعيل من الولاية من حد حسب فى التاج الولاية والى شدن والنعت والى و فتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسرها الولاية دوست شدن والنعت ولى وكسر الواو حينئذ وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر فى شرح المواقف فى الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به (الايادى جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة (فالنعم عطف تفسيرى له شبه هيئة

تربيته للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من اخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ ايدى العلماء والعلوم استعارة تمثيلية (الالوية جمع اللواء بكسر اللام ممدود العلم الصغير ويقال له البيرق وفى اختيارها على الاعلام اشارة الى انصبابه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم جمع رسم وهى العلامة عطف تفسيرى لالوية ويجوز ان يخص اى الاول بما هو شعار الاسلام (حائز بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة (والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهى المكرمة لانها اتؤثر اى تذكر وتؤثرها قرنا عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانى النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا واما (الاول والآخر بدل عن الرياسات واللام عوض عن الضمير اى محوى اول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهى المذهب والمسلك (النقاد فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف (والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى (والوقاد المشتعل من حد ضرب (الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة راه نمودن (والصيت الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس واصله من الواوى انقلبت لانكسار ماقبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم (وصيت جلاله فاعل يدل (والوهم مفعوله (ومانى ماخيل نافية (والخيل والخيلة پنداشتن (وطيف الخيال مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورتى كه بخواب بينند (والسامى اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة مبالغة فى المنظور (والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دولت الكتاب جمعه وقرنت بعضه الى بعض يعنى ان الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم وقد يقال وهو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع (آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا

عظيما نافذا لحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اى جميعا والضمير فى به راجع الى كونه محمودا (اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ لبست بزائدة كما فى قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء كذبا ان يحدث بكل ما سمع والباء فى بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعنى هو او للسببية (وفى الاوج حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية الوزن (وبدر خبر المبتدأ المحذوف اى هو ملتبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج (والزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع (والنوال العطاء والباء كما عرفت فى بكماله فى كل علم متعلق بمتبحر يقال تبحر فى العلم اى تعمق وتوسع (وفى فن متعلق بحياله اى بازائه (وعالم بفتح اللام اى له من الحلم ما بكل العالم (سحبان اسم رجل من بنى وائل كان لسنا بليغا يضرب المثل فى البيان (عى على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد من العى وهو خلاف البيان وقد عى فى منطقه وعيى ايضا فهو عيى على وزن فعيل وعى على وزن فعل (معن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيبانى كان اجود العرب (والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل ضد الجود (والافضال الاحسان (والتدبير فى الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته (الثاقب المضئ ترك مفعول يبتذل قصدا الى التعميم (لبس بممسك لفظة مؤكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله فى حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى انتفاع الناس بماله وبذله ايا ما مقرر لا ريب فيه (والتزاحم انبوهى كردن (الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين (المتبرقع اسم فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفى جعل افعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله جميلة (فشا ماض من الفشو براكنده شدن من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين قرية شعيب عليه السلام (والمآرب جمع مأربة وهى الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والمال والسقى ترشيح لذلك التشبيه

(والامة الجماعة وضميرمنه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى * ولماورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون (فان رفعه عطف على الحقته (والسما كان كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولايخفى مافى ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا) جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ماسبق من التجانه فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه * رب يسر بالخير (قوله النحرير فى الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البالغ فى العلم كانه ينحر الشئ علما وعملا وقد يقال نحرت كتاب كذا علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى فى شرح الكشاف ومايقال انه لفظ يونانى فغير ثابت انتهى يعنى ان النحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو فى اللبة مثل الذبح فى الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل ممالايظهر له وجه لان المأخوذ فى النحرير ليس الاكمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لايحصل الابها (قوله عامله الى آخره) اى جزاه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة لمتلبسا بلفظه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة (والخطير ماله قدر كذا فى الصحاح (قوله بعد ماتيمن بالتسمية) كلمة مامصدرية وفى زيادة لفظة التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقى للباء فى بسم الله متروك اعنى ملتبسا ومتبركا وماقيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا افاده الشارح فى حواشى التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك فى تصنيف الكتاب كله باسم الله لابمجرد اوله (قوله فى تعقيب الى آخره) اى فى ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ماتيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هى فى ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما هى فى ايراد

التحميد

التحميد بعد التسمية واختصاره على شئ آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ما قاله الفاضل الهروى فى حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر الى آخره ولا خفاء فى ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا بذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح فى التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين فى ذكر الحمد دون امر آخر بل فى ذكرهما قال المحشى المدقق انما ذكره بعد قوله التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى التيمن فى حق الملك المجيد أقول ذكر الفاضل البيضاوى فى تفسير الفاتحة بعد حل الباء فى التسمية على الملابسة هذا اى التسمية وما بعدها آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد فى الكلام المجيد بدون لزوم التيمن فى حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذى فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثى الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثانى تأخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفى الاول عمل بما شاع وفى الثانى اقتداء باسلوب الكتاب وفى الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخارى بان فى صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووى فى اول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابى هريرة رضى الله عنه كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر وفى رواية بالحمد فهو اقطع وفى رواية اجذم وفى رواية بذكر الله وفى رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر فى باب كتابه صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب

بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ بن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه فى الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل فى التسمية واعترض الفاضل الجلى على هذا الوجه بانه انما يتم لوكان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لايخفى انه ليس بالمراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل مايؤدى مؤداه والا لم يكن المبتدئ بحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل فى كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به فى الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان فى ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالسان ممنع واذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لايتحقق ان ابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب (قوله ومايتوهم من تعارضهما الى آخره) ووجه التعارض ان البدأ والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته فى اوله بناء على الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لايتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر (قوله قد فوع اما بحمل الابتداء على العرفى الى آخره) يعنى ان المراد بالابتداء فى الحديثين العرفى وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الابتداء الاضافى فلا حاجة الى ماقال الفاضل الجلى من ان المراد حمل الابتداء الواقع فى حديث الحمد على العرفى اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب حينئذ ان يقول اما بحمل الابتداء فى احدهما على الحقيقى وفى الآخر على العرفى او الاضافى (قوله او بحمل احدهما على الحقيقى) المراد بالابتداء الحقيقى مايكون بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافى مايكون بالنسبة الى بعض على قياس معنى القصر الحقيقى والاضافى فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقى انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لاينافى ان يكون ببعض اجزائها

متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه لاينا فى ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض (قوله ولك ان تجعل الباء آه) يعنى ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقى و الباء فى قوله بسم الله و بحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع و لاخفاء فى انه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان فى الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور آخر لكن يلزم ان لايكون شئ من الحمدلة والبسملة جزأ من المبتدأ اذ لايجوز الاستعانة فى الشئ بجزئه اذلايكون جزء الشئ آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك و من ادعى الجزئية فعليه البيان و يلزم ترك التأدب فى بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره فى حواشى الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الاباعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقدرجع الى معنى التبرك و قدرجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر ينا فى الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد و بالعكس اقول لانسلم ان الابتداء بشئ باستعانة التسمية يوجد فى آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال فى الاستعانة بالتحميد اذليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره و لوكان الاستعانة فى آن التلفظ فقط يلزم ان لايكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية فى وقت الشروع فى ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على مايأتى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشى المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قدوقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما (قوله او للملابسة آه) اى يجوز ان يكون الباء

في الحديثين للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله وبحمده يكون اجزم و اقطع اي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع (قوله ولا يخفى ان الملابسة الى آخره) دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما و ذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية و حاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ جزأ لذلك الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب و يذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدي بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزأ منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة و المقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فكيف تتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق و فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة ملابسة المبتدئ او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة

تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة
والمباشرة بمدخوله كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول
واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل
عن فاعل الفعل الذى هو فى حيزه اوتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها
ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه
الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير مناف كما علمت فى امسكت بزيد من ان
المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ماذكره بقوله
مع ان الظاهر الى آخره فاقول قد علمت ان المراد آن تلبس المبتدى
لا آن تلبس الابتداء مع ان المبتدى والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء
ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ماذكره المحشى انما هو
على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك
بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزأ كما لايخفى
ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن ان يكون
احدهما جزأ منه ولايجرى فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس
على وجه الجزئية يفوت ماهو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعنى
التلبس باسم الله فى تمام التصنيف ففيه ان المحشى لم يبين جزئية التسمية
بل يجب ان لايجعل جزأ لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام
الجزئية الفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما
ولا مدخل فى هذا الجزئية والخروج قال المحشى المدمعنى قوله كونها الابتداء
ملابسا بهما ان الابتداء واقع حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه
الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولايخفى ان قوله يعم
وقوع الابتداء بالشئ الى آخره يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال
قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو
المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان
التلبس بهما لان آن الابتداء الذى هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق
للآن الذى هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى
فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان التلبس بهما
كما لايخفى لكن قوله يعم آه يأبى عن هذا التوجيه ايضا (قوله الظاهر ان الباء
صلة التوحد) يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحد

اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي اوللالصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته باخر وهذا هوالظاهر لانه لايحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه اى استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غيرملاحظة الصيرورة بدون صنع اوالكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولايقصد فيه معنى الكمال ولاعدم مدخلية الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل بمجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا ايضا (قوله اوالذات الجليلة على نهج آه) اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لوكان المراد بالذات فى قوله اوالذات الجليلة الماهية الكلية اما لوكان المراد مايقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلااقول لامعنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد مستقل ومتفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله ويحتمل ان يكون للملابسة) اى يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات و بماذكرنالك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ماقال الفاضل المحشي من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغى ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد اولم تجعل فلايحسن جعلها للملابسة قسيما لكونهما صلة وانما قلنا ينبغى ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق اومعنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق (قوله فحينئذ) اى حين

اذ كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل اعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما فى قولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل و مدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال فى اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريد عنه لاستحالته على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما التكلف) اى اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال فى ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما ان الفعل الذى يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا و هو الاغلب فى استعمال على ما ذكره الشيخ الرضى فى شرحه للشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست محققة فى اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعنى الكون معنى التوحد آه المتصف بالوحدة التى منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون التكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة

عن الصفات السلبية وبهما كمال الوحدة واما على تقدير حمله على التكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لايكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلي فى توجيهه ان معنى قوله فحينئذ اى حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او الملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل فى شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة اوتكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما قيل فى التكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع او التكلف فظاهر واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقى اى الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق التكون فلان الصيرورة لاتستعمل فى اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى ولذا كان صيغة التفعل فى شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا فى غاية الكمال وعدم شركة الغير فى جلال ذاته اوذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى اقول لايخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فحينئذ يأبى عنه ابلا لايخفى على ذى الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفى حينئذ ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل نقول على هذا التقدير لانا لانسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة بدون صنع وفى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة

التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعرى ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق اولى لانه حمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الى آخره) اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف

مااذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع
من جميع الحجج التى اظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد
بحجة ساطعة من بين جميع حججهم اوجميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم
معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عليه
السلام (قوله فساطع حجج من قبيل اخلاق ثياب) وبما ذكرنا اندفع
ماقيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا اعظم من آيات
سائر الانبياء انما يتم اذا كان فى العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا
بامثال هذه البراهين فى السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان
الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر
من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال
هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها لاتدل
عليه بطريق القطع لكن المقام خطابى يكفى فيه الظن قال المحشى
المدقق فى توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
بناء على ان المراد بافراد الحجج التى جمعت هى بالقياس اليها حجة كل واحد
واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبى فردا وجميع حجج نبى آخر
فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التى اكرم بها الانبياء
وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم تفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر
الانبياء على مالايخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع
جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لايفيد سطوع جميع
حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على مانقل عنه فى الحاشية
على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج
الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لايخفى انه لا حاجة الى تكلف
اعتبار جميع حجج نبى حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التى جمعت هى
بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التى
جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر
لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل
لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه
بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الى آخره بافراد

لفظ الآية و ماتقل من الحاشية على قوله فساطع مجده انما هو على تقدير انيكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لايفيد التمدح و اظهار شرفه على سائر الانبياء على ماقررنا فتأمل (قوله اماعلى توهم اماالى آخره) والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره و تبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير اما مشروطة بكون مابعد الفاء امرا اونهيا و ماقبلها منصوبا به كقوله تعالى * وربك فكبر * والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كماذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى * واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا * (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما و بين اما لانهما في اوائل الكتب امامن الاقتضاب او فصل الخطاب كماهو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عماقبله واماعلى تقدير التوهم فالواو امالعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لا نشاء مدح العلم و المختصر او على ان جملة الحمد و الصلوة اخبارية لمان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واماالعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذاقصد باماضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول و بالجملة فيجوز الجمع بينها و بين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وماوقع في المفتاح من هذاالقبيل يؤيده قوله خلاصة الى آخره واما اذا كان من الاقتضاب اوفصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات (قوله لان العقائد) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها و لايتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته

او لايكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثاله انما هي بالشرع يجب ان يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها و يعتمد عليها و الا كانت كسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لاتصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل و مصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب و السنة كما لايخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب و السنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام و كون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه اذ لايتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية و ثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات و ان سلم فاساس الفن مايتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد و الكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى فاذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ماذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لايتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه و لايخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لايحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه و ماذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي و حاصله

ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذى هو اساس للعقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية فى اشتمالها الكتاب والسنة كاولى فلا تفيد الترقى فى المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادى تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادى تلك المسائل اومباحث النظر ايضا فلا يلزم اساسية الشئ لنفسه لكن لما كان فى منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ماسيجئ واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان فى توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم الى آخره اى ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار محقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشى فى توجيه منع الحصر لانسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر للموجه لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجئ تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثانى بمنع المقدمة الاولى اعنى قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس مايكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعنى قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن مايتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل عاوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها

بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخرمنه ولئن سلمنا
كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هونفس العقائد والكتاب انما هو اساس
العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقائد من حيث
هواساس وفيه ان معنى الاساسية هوالتوقف من اى جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب فى كونه اساس الاساس ولعله اراد هذا بقوله
فليتأمل (قوله فنى هذه القرينة ترق فى المدح الى آخره) تفريع على ماسبق
يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة فنى هذه ترق فى مدح الكلام
ليس فى قوله مبنى علم الشرايع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب
والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها
اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام اساسالها باعتبار توقفهما عليه
بخلاف الثانية فانهاغيرشاملة للكتاب والسنة اذلايصدق عليهما اساس
عقائد الاسلام قال المحشى المدقق وفيه ان قوله هوعلم التوحيد والصفات
بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى يختص بعلم التوحيد والصفات
غيرمتناولة للكتب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلاينا سب ملاحظة
الترقى بالوجه المذكور فى القرينة الثانية انتهى ولايخفى ان هذا الاعتراض
بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لوتقدم الاخبار على
العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لوكان العطف
مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولاشك
انه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما فى القرينتين (قوله
ويمكن ان يقال الى آخره) يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى
الادلة العقلية والنقلية المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل
والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها
وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على مااختاره المتأخرون
فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح
كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لاكلام القدماء مع
ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين
فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لانفسها واعلى العلوم مايبين
فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد
وبه صرح قدس سره فى حواشى العضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على

انمباحث النظر الى آخره) الاولى ان يقال بناء على ان اثبات ثلاث الادلة
واقامة الدليل عليها انما هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ماسبق والذى
خطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد
من القواعد القضايا الكلية التى تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها يبين فيه
بالدلائل القطعية وللفضلاء فى توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع
مايرد عليها مخافة الاطناب (قوله اى علم يعرف فيه ذلك الى آخره) اى
المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام اهل
السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف
وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون
كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها
زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات
لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب
(قوله فنسبة الوسم الى آخره) حيث قال الوسم بالكلام قيل هذا ناظر
الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد
بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه
الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات
لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم
بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد
المعنى اللقبي ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم الى آخره يعنى انما نسب الوسم الى
الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام
صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى ابو حفص الموسوم
بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح
المواقف الى آخره (قوله فان الشريعة الى آخره) اى الاحكام التى شرع
الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يقال
دانه اى ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب وامليته
اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم
والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفى تأخير الدين عن الملة
اشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملال بمعنى الاملاء الى آخره) نقل عنه

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشمر بعضمن حيث انهما على ملة و الحال ان الملة من المضاعف و الاملاء من الناقص (قوله سميت الى آخره) يعنى ان دار السلام مركب اضافى سميت الجنة به اما لان اهلها سالم من الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة) اى فى المبدأ وبه السلامة اى فى المعاد اومعناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن الاعراض) لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه المقال بجماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الى آخره) نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الى آخره) يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله بمحسبى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا (قوله ويرد عليه الى آخره) يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف فى نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام

اى عطفه على قوله تحاولت وجمله انشاء اشرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة تحاوات حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية و الواوفيه اعتراضية كما فى قوله ان الثمانين و بلغتها فكأنه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد و عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام و الثبات كما فى الحمد لله (قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة الى آخره) معنى عطف القصة على القصة على مابينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية اوانشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح فى شرح التلخيص فى بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق و بشر عمرو بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقى ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف فى عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبى فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشئ من المعنيين على ما نص عليه الشارح فى بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشى من قبله نعم لوكان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به فى شرح الكشاف وقوعه فى القرآن *نحو وأ و يهم جهنم وبئس المهاد* (قوله ورده بعض الفضلاء الى آخره) اى رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبى بان يقدر المبتدأ فى المعطوف امامقدما ليناسب المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ماصرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا

الاحتمال لانه لايتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف فى انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء و لايخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ اولم يؤل نعم الوكيل بمقول فى حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التى خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التى خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولافرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل فى ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لايكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو فى عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذى وضع افعال المدح لانشائه بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول فى حقه نعم الوكيل (قوله وايضا يجوز الى آخره) يعنى ثم قال بعض الفضلاء فى رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبى باعتبار تضمنه معنى بحسبنى لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبر الهو و يجوز عطف الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق فى صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه فى جوازه قلت الوجه ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ فى حكم المفردات التى وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبى بلا تأويله بحسبنى لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند فى حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اى رجل جيد فحينئذ لا اشكال فى عطفه على حسبى (قوله ويدل عليه قطعا) اى يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز كقوله تعالى وقالوا حسبنا الله نعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكى الى آخره) دفع لتوهم انه لم لايجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية

حسبنا الله و نعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب و وجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكى لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره و قلنا نعم الوكيل و مثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسباق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى وقعت فى موقعه و هو مشترك فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم و ما اجهله فان جملة و ما اجهله لانشاء التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية (قوله ويرد عليه) اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا لتناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر و الله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية و الا فالمبتدأ و الخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه و مجئ حذفه فى الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق و بما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيد اذا لمشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشأ على الاخبار واما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبى و نعم الوكيل مقدما فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى فهو حسبى الله و نعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين و هو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالته (قوله او عطفه الى آخره) يعنى يجوز

ان لايكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ماصرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشأ على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا فى المعطوف بقرينة ذكره فى المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لايكون من عطف الانشاء على الاخبار فيماله محل من الاعراب وعلى الثانى لايكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشى انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها فى حسبى ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلثة الى آخره) يعنى قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت اوسلبية وهذا المعنى عرفى وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة اوليست بواقعة يعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها او لاحصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها اولاحصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها اولاحصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثانى عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر

لكن المعنى الاول اى نسبة امر الى آخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع
كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى
قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان اولا وقوعا ان كان
الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر سواء كان
مورد الايجاب او مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح فى شرح الشرح لمختصر
المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ادراك ان النسبة
الثبوتية واقعة فى نفس الامر اوليست بواقعة فيهما ثم انه ذكر السيد
الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق
والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان
بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع
فقط دون ان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشي
المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر
بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التى يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة
التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها
فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشئ
كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع
وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا ثبت له
والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق
على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهذا مصطلح
الاصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير
وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام
النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند
قد س سره فى حواشى العضدية ولذا فسر الخطاب بما يقع به التخاطب
اى من شانه التخاطب فيكون خطابا فى الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى
من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل
امرا او نهيا وغيرهما اوفسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو متهيئ
لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم
والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل

وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يمنع قدمه مع قدمه اوما خوطب به اى ماثبت بالخطاب وهوالاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة ٩ وحينئذ يكون المراد بالحكم ماحكم به. ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لابجميع افعالهم على مايوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذلاخطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام ايضا لايقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولاشك انه صفة ازلية واحدة فتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانانقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الاباعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلايكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ❊ ولم يكن له كفوا احد ❊ ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اماطلب الفعل مع المنع عن الترك وهوالايجاب اوطلب الترك مع المنع عن الفعل وهوالتحريم اوطلب الفعل بدونه وهوالندب اوطلب الترك بدونه وهوالكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهوالاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن بالا قتضاء والتخيير كاقصص المنشئة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى ❊ والله خلقكم وماتعملون ❊ فان قيل اذا كان الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهوسفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واماطلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجئ ما يتعلق بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ماخوطب به فطابقة المثال ظ وان كان المراد مايقع به التخاطب فالحكم حينئذ هوالايجاب مثلا لا الوجوب الذى هواثر الايجاب المرتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى اماعلى المسامحة واماعلى ماذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ماذكره

٩ وحينئذ يكون المراد الخ والالم يكن التعريف بالخطاب صحيحا لان الحكم ايجاب مثلا والخطاب بهذا المعنى اثره واجيب عنه ايضا بان الحكم هوالايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح وايضا الايجاب والوجوب متحد بالذات متغاير بالاعتبار فتأمل (مص)

التلويح في التلويح (قوله وهذا الاخير الى اخره) يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقادات ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولاشك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لاكونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على انبيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الى آخره) لان اخذ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الخطاب عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على مانقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعانى الثلثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثانى فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجئ وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق (قوله اوالثانى الى آخره) يعنى ان المراد اما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لابد ان يحمل العلمان فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والعلم المتعلق بالثانية الى آخره عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يحمل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الى آخره وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يحمل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية * بمعنى ماهى متألفة منها يسمى علم الشرايع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل مانقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة منه اعنى

* بمعنى ماهى الخ اشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل المجموعى ومن المتعلق بالفتح هو الافرادى فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا اريد منهما المجموعى او الافرادى فان قلت فاذا عكس الامر لا يلزم فلم اختير من الاول المجموع قلت دفعا لتسمية كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور فتأمل (مص)

التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض انتهى (قوله وعلى التقديرين) اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لايخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لاما يتوقف عليه بمعنى انه لايدرك لولا خطاب الشارع والالزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لايتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا مايعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما وقع الفلاسفة فى الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحى المفيد للحق اليقين فانه لامدخل للوهم فيه (قوله ٣ ان اريد به مطلق التعلق الى آخره) اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى آخر على اى وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لامعنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لاشك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع (قوله وانما لم يعتبر التعلق الى آخره) يعنى اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى مايتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لاباعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل مانقل عنه بقوله يعنى اذا اريد مطلق التعلق يجوز

٣ يعنى ان اريد به مطلق التعلق اى اعم من تعلق النسبة بطرفيها والتصديق بالقضية ومن تعلق النسبة بالغرض من التدوين اى تدوين تلك الاحكام وليس مراده انه اعم من تعلق المعلوم بالعلم ولذا لم يخرج الفقه بقيد التعلق بالاعتقاد لان نسبة الفقه ايضا متعلقة بالاعتقاد بهذا المعنى وان لم يكن ذلك الاعتقاد غرض الفقهاء من التدوين مع ان هذا القيد مسوق لاخراج الفقه عن تعريف علم الكلام فافهم (كلنبوى)

٤ وهو ان المراد الخ اقول وحاصل تعريف الاصلية حينئذ انها الاحكام التي تتعلق بالمعتقد تعلق النسبة بطرفيها او تعلق التصديق بالقضية ولا يخفى انها صادقة على الاحكام الفرعية ايضا مع ان التعلق بالاعتقاد انما سيق لاخراجها فالصواب ان يبقى الاعتقاد على معناه الحقيقي ويحمل تعلق الاحكام بالاعتقاد وبكيفية العمل اى بالعمل المكيف من حيث انه مكيف على الاسناد المجازى بان يسند حال الغرض من تدوين تلك الاحكام اليها مجازا فان الغرض من تدوين الاصلية يتعلق بنفس اعتقادها ومن تدوين الفرعية يتعلق بالعمل بها من حيث الكيفية ولاجلها يعني ان اهل الفقه انما دونوا احكام الواجبات ليعمل بها المكلفون من حيث الوجود ولاجلها لا لامر آخر كالاشتهار بالزهد وانما دونوا احكام المحرمات ليتركوها من حيث الحرمة ولاجلها لا لامر آخر كالخوف عن الناس فتأمل في هذا المقام فانه من مخار الافهام تعليقات (كانبوري)

ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه والاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الى آخره لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة في الفقه بل قيداً للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر (قوله وان اريد به الى آخره) اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد ٤ بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ فيه اشارة الى آخره) يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى

قولنا زيدا ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذلا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الى آخره) اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كان قولهم النية الى آخره) قال الفاضل المحشي ان النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فحينئذ لا شك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي آه) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الى آخره يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا (قوله وبالجملة آه) ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الى آخره) يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية آه وقع عند المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية آه) اي ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة

للعملية التي يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مباحث الكلام اورد فيه بطريق المبادئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله يشير الى ان له مباحث الى آخره) اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات الممكنات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات لكن مباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على ان الامامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل

لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى
عمل المكلف ولامعنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء
على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحاصل انها من مقاصد علم
الكلام قال الشارح فى اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث
الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد
والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع
ما قاله المحشى المدقق فيه ان يكون الامامة من الفقهيات لادخل له
فى اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية
على ما لايخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر
الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة
المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة
بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم
لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات
اهل الاهواء والبطالين فى نقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين
واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله فى التحقيق لعدم تعلقها
بالاعتقاد قال فى شرح المقاصد انه لا نزاع فى ان مباحث الامامة
بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هى امور كلية يتعلق
بها مصالح دينية ودنيوية لاينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولاخفاء
فى ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس فى بحث الامامة
اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت
كل منهما الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس
للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم
الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل
بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى
الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ماقال المحشى

المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام و بين كونها من الفقهيات لاغير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الاعند بعض الشيعة منافاة اذهى فى الاصل من المسائل الفقهية لاغير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الاعند بعض الشيعة الى آخره) فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا فى عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح انا لم يكن ابوحنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والافقد صنفه الفقه الاكبر فى الكلام (قوله لما اهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم فى ذلك ارشاد المسترشدين فلوكان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة جيدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع والاختلافات (قوله مع ماعطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقايع وتمكنهم (قوله للاهتمام) اى الاهتمام بغير الاختصاص مثل الغناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لايتطرق اليه الشبهة حينئذ فى اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلادليل (قوله لاماتوهم الى آخره) اشارة الى ان الاختصاص امر اضافى بالقياس الى مايتوهم لاامر حقيقى بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ماذكر اصلا (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ماقال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر اوتابعى عن تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابوحنيفة رحمه الله ٦ الفقه معرفة النفس مالها وماعليها (قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل) يعنى ان العلم قديطلق على التصديق بالمسائل وقديطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اى فى عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى

٥ والافقد صنف الخ اى وان كان منهم لايصح دليل بطلان التالى اذقد صنف والجواب بانه لم يكن من التابعين فلذا قال المحشى يشعر دون يدل ولوسلم انه من التابعين فى التاريخ الصحيح ان ولادة ابى حنيفة كانت فى سنة ثمانين ووفاته فى سنة خمسين ومائة فلا نسلم عدم الصحة اذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن فى عهد التابعين (مص)

٦ وقال ابوحنيفة الخ واراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما تين اعنى مالها وماعليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وماعليها لاعن دليل وقوة استنباط ولاينافى ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا ولامر آخر واراد بالنفس

تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل
بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها
ومعنى افادتها للعلم المذكور ٨ انه من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها
حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف
لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع
خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات
وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا
نقل عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت
آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على
تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام
العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد
بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك ان تقول الى آخره) اي لك ان تقول في الجواب
عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله مايفيد الى آخره العلم بالاحكام الكلية
مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام
الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة
اضافة المعرفة اليها فان المعرفة اليها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم
بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته
ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي هذا التوجيه وان كان صحيحا
في نفسه لكن لا يناسب ماذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة
اجمالا الى آخره كما لا يخفى اقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره
بقي فيه الاشكال وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية
لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية
اذا كانت مأخوذة منها فتكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة
منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير
يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة الاحكام الجزئية حال
كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها فلا
اشكال بقي شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن

النفس الانسانية وبمالها وما
عليها الاحكام ماتنتفع به
وتتضرر دنيوية كانت او
اخروية لظهور ان الفقه ليس
عبارة عن تصور الصلوة ولا
عن التصديق بثبوتها في الواقع
فكانه قال الفقه ملكة تصدق
بها النفس الانسانية بحكم كل
ماتنتفع به وتتضرر تصديقا
ناشئا عن الدليل وفائدة القيود
معلوم لمن تأمل (مص)

٨ أو ومعنى افادتها العلم المذكور
اشارة الى دفع مايتوهم وهو انه
ان اريد بالمسائل المدللة مجموع
المسائل والدلائل فاطلاق
اسامي العلوم على المجموع
غير معقول وان اريد نفس
المسائل مقرونة بالدلائل
فيحتاج في التعريف الى المجاز
السببية لان المفيد للعلم ليس
المسائل مقرونة بالدلائل بل
ظاهره هو الدلائل والمجاز غير
المفيد ايضا في التعريف
وحاصل الدفع اختيار الشق
الثاني بانه يلزم المجاز لكنه لا تعسف
فيه ولذا قال المحشي وهذا القدر
كاف في صحة الافادة ومثل
بخبر الرسول لكن الفرق بينه
وبين خبر الرسول ثابت لان
المفيد في خبر الرسول هو اللفظ

اى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف الى آخره) بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم و قيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم و صيرورته آلة لملاحظته ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل و يليق به و محصله افادة قيامه به بخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشى المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول فى الذهن معتبرة فى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لا تكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام و المفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر ٨ فى التوجيه الثانى (قوله و اما جعل المعرف) اى اما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الى آخره ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فلان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة لا يرجع مما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب و الفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومة بعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثانى والثالث فيلايمه السباق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال ٩ فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول و القواعد انتهى فانه فع ما قيل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوينا

والمفيد فيما نحن فيه هو المسائل والمعانى المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح فى قوله المقدمه فى كذا (مص)

٨ من اى فائدة فى اعتبار افادة العلم بجميع الاحكام للعلم بكل واحد من الاحكام فتدبر وجه التدبر ان هذا التعريف رسم والمقصود ايضاح المعرف بايراد صفة كاشفة (مص)

٩ قال فى شرح التلخيص استشهاد على قوله فما يأباه الذوق السليم وتنويره (مص)

المسلكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله
كتبت علم فلان وسمعتم انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم
(١ قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فساد المطلحة الى آخره) فان المقلد
٢ اى غير المجتهد لو اطلع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك
المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على الفقيه هو المجتهد
قال فى شرح المختصر العضدى واورد على حد الفقه انه ان كان المراد
بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة
التفصيلية بالاستدلال ٣ لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد
وقد يكون عالما يمكنه ذلك اى العلم ببعض الاحكام عن ادلته التفصيلية
مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم
هو المجتهد فلا يكون علمه فقها انتهى كلامهما ٤ فاندفع ما قاله الفاضل المحشى
توجيه الكلام لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة
بالمقلد فبلا تطبيل فلا يلزم فقاهة للمقلد على ان من طالع المسائل المدللة
ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل
المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على
الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له
علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير
الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير
الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه
مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل
الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام
الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة
الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص
بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل
له ظن بحكم ٥ يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به
عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون
معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون
الذى ادى اليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرة الاخبار فى ذلك

٢ والباعث للتفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على مايقابل المستدل وهو العامى كما يطلق على مايقابل المجتهد (مص)

٣ قوله فمع انه ليس اه يريد فى عرف المتشرعة فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها مع دخوله فى حده والقول بانه اجتهاد فى بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يفضى الى منع ذلك الاجماع او كون بعض المجتهد غير فقيه واللازم باطل (مص)

٤ قوله فاندفع ما قاله ومنشأ اشتباه الفاضل بين معنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر فى مقابلة المجتهد وقد يذكر فى مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بمعنى الاول وما ذكر الفاضل بالمعنى الثانى وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو بالثانى (مص)

حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى اولم يكن معلوما لم يجب العمل به و الحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب العمل والاتباع اليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لايفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلايلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لايتأتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولاخفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لايفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد الاترى انه لوادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ما ادى اليه رأيه او لا ثم طالع المسائل التى ادى اليه رأيه اولا مع دليل لايفيد له وجوب العمل فلايفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق مانقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هوشان المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى فى الجواب الاول كما لايخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تأتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ماقيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلاسؤال ولا جواب كمالايخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل وان اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه

(قوله غاية مايقال الى آخره) جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الى آخره

ه قوله يجب عليه العمل اى يجب عليه واتباع ظنه الحاصل من الامارات الشرعية لان الشارح جعل ظنه علامة الحكم ومناطاله كما جعل الفاظ العقود علامة عليها ومناطا لثبوتها فتأمل فان فيه دقة وبحثا (مص)

وحاصله انما لايتوهم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لامعنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولايحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما مايمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثانى مالايمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لايكون فقيها (قوله ٦ بملاحظة الحيثية الى آخره) فان قيد الحيثية مأخوذة فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا مايحذف من اللفظ لوضوحه على ماصرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس) يعنى ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله للرسول علم اجتهادى) هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام آه) يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام ٧ والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعنى ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضى الله عنه لثبوت لاادرى فى حقه حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة (قوله ففيه مثل مامر من الكلام الى آخره) ٨ اى من السؤال والاجوبة السابقة فى قوله مايفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا

٦ قوله بملاحظة الحيثية الخ لايقال حيثية الدليلية انما تخرج المعرفة الحاصلة بالحدس لو عرفوا الدليل بما نظر فيه بالفعل ويوصل الى المجهول النظرى وليس كذلك بل الدليل الاصولى معرف بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او فى احواله الى مجهول نظرى ولا يشترط بالنظر بالفعل بل المقدمات مطلقا دليل عندهم وان لم ينظر فيها احد ابدا كما صرح به الشريف فى كتبه فعلى هذا حيثية الدليلية عبارة عن امكان التوصل بها بصحيح النظر فيها وتلك الحيثية حاصلة فى المقدمات المرتبة فى صورة الحدس فلايخرج بها المعرفة الحاصلة بها الا انا نقول لما سنحت تلك المقدمات مرتبة للمتحدس لم يمكن له التوصل بصحيح النظر فيها وانما يمكن ذلك لغير المتحدس فحيثية امكان التوصل بصحيح النظر فيه تخرج مقدمات الحدس كما لايخفى (كلنبوى)

٧ قوله والمراد بجميع الاحكام فيه ان هذا التحرير يستلزم فقاهة من عرف الاحكام الثلاثة عن ادلتها وليس بفقيه قطعا

اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنهما اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اى على وجه كلى بان يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اى معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى نيطت بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة ۹ اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئى وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها بالادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انما ذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التى تفيد معرفة الاحوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولاشك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة الجزئية صلوا مثل العلم

فالصواب ان يحمل الاحكام على جميع الاحكام ويحمل المعرفة على ملكة الاستنباط وثبوت لاادرى عن مالك رحمه الله تعالى لتعارض الادلة لا لعدم الملكة فلا اشكال (كانبورى)

۸ قوله اى من السؤال اه اقول ومن السؤال بلزوم العطف على معمولى عاملين مختلفين ويندفع الاشكالان معا بالتزام العطف على الموصول فافهم (تعليقات كانبورى)

۹ اذ حاصل احوال الادلة الاجمالية قواعد كلية هى مسائل اصول الفقه وليست لها قواعد كلية اخرى تكون تلك مسائل اصول الفقه فروعا لها تكون معلومة فى ضمن قواعد اخرى (مصنف)

بان صلوا وتزكوا للوجوب ولاشك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم
بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها على الهيئة فالاولى ان يراد العلم
بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال ادلة تفصيلية للادلة
التفصيلية بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا الكلية باصول الفقه
وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب
بان التغاير الاعتبارى كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة
الاحوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه (قوله ونقض عليه
قوله معرفة العقائد) يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام
نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها
التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرفة ههنا المسائل المدللة
والمعنى سموا المسائل المدللة التى تفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها
بالكلام ولاشك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتبارى
كاف فى صحة الافادة وقال الفاضل المحشى واما الجواب الثانى فلا يجرى
ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى
مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبى صادق وغير ذلك
فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
اقول قد يقال ما ذكر من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم
وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم
هو الله تعالى الواحد القديم الحى العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية
يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد
وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب
التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به
وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبى صادق يجب
تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع
المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم ههنا والحق ان ما يقال تكلف لانه لا يجرى
فى المسائل السمعية ككونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا فى ذاته تعالى
والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته

على الحواشي الشريفية على شرح مختصر الاصول فى بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ماقيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لايتصور الابوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لايفيد فيما نحن فيه لانه لايتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد فى المواقف) وجهه السيد الشريف بانه كان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع فى علومنا سميناه كلاما ولايخفى انه ان اعتبر الاشتراك فى جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام فى علومنا فـأل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك فى تلك الجهة فهو لايصير وجها موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعنى الكلام كما سيجئ فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن (قوله باعتباره الى آخره) لانه لولم يعتبر ايراثه القوة للكلام لايكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك فى انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة اوفى استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادى والمنطق باعتبار مايعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار مايعرض المبادى فهما اولى بهذه التسمية (قوله لضاع اما قيد الاول) يعنى لولم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اماقيد الاول فى قوله اول مايجب الى آخره اوضاع ذكر وجه التخصيص فى الثانى اعنى قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه اول مايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا اذ لاشركة لغير الكلام فى كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لاشركة دليل لقوله اوذكر وجه التخصيص لالمجموع قوله اماقيد الاول اوذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص انتهى بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه و يصير المعنى اطلق اسم الكلام

عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم و يتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و يتعلم بالكلام تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ او لم يقيده به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيده به الى آخره والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لاشركة فقال اي افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لاشركة الى آخره ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد (قوله ٢ واما احتمال تسمية الغير به) جواب سؤال مقدر كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب و لا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه ٣ فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين و كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع ان الظاهر ان يتأخر عنهما اجاب بقوله والتسمية آه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية (قوله اي الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات و ليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الى آخره) رد لما وقع كلام البعض

قال المولى الخيالي اي ما يفيد آه اي اشارة الى التعريف لا اشارة الى المسمى بالكلام لهذه الوجوه كما ذهب اليه البعض قال و اما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وانت خبير بانه خلاف ظاهر العبارة ولعدم المطابقة لقوله و هذا كلام المتأخرين (مصنف)

٣ قوله فعلم آه فيه نظر لانه اذا كانت تسمية الغير باسم الكلام لغير هذا الوجه ظاهرا متبادرا من هذا الوجه بخلاف سائر الوجوه تعرض لوجه التخصيص ههنا دون سائر الوجوه ولانه يجوز عدم التعرض للاعتماد على هذا الوجه ويمكن دفع كل منهما اما الاول فلان الظهور في هذا الوجه دون البواقي تحكم واما الثاني فلان المقايسة في الوسط غير معروف فافهم (مصنف)

غانظا مذهبهم من عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من عبارتهم لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لايثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ماقاله الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لاينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع مايتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال اي والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال (قوله لكن مآلهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) اي زمان تفقد النبي او عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا * (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله ان الحسن رضي الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لايثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ماقاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الاتي الاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري

واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه و هو الفسق و تركنا المختلف فيه فلنه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انالانتفي الايمان بمعنى التصديق و اجراء الاحكام على الفاسق بل ننفي بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لايكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم و اعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولاكافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزأ منه فلامنزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بماجاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء انفي هذا الجحر حية لايدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لايعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ماقاله في البداية (قوله بنا في كونهما داري ثواب وعقاب) يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام اختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب ٤وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما (قوله ولوسلم) اي ولوسلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بالطاعة وان يعاقب بالمعصية على ماسيجيء تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الى آخره) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كمايدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع و العقاب للعاصي (قوله ونسب الدخول الى نفسه الى آخره) اي الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس عليه فدخلت) اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه والتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ثالث الصغير اي دخلت دخولا باختياره (قوله ذهبت معتزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ماقيل

٤قوله وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما حاصل الكلام ان مايفيده الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافي بالنسبة الى عدم الثواب والعقاب فتفيدان كل من يدخلهما يثاب اويعاقب فعدم ثواب الصغير و عقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة الى العقاب والثواب فان معنى كون الجنة دار الثواب انها مختصة بالثواب لاتتجاوزه الى العقاب لانها لاتتجاوزه الى عدم الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا ان تلك الاضافة انما تفيد الكلية القائلة بان كل مثاب داخل في الجنة وهي لاتنعكس الى نفسها والجواب الثاني مبني على ماذهب اليه السائل لكن على ان يكون موضوع الكلية القائلة بان كل داخل في الجنة مخصصا باهل الثواب والعقاب ولاحاجة الى بناء الجواب الاول على صرف مايفيده الاضافة من الاختصاص الحصري الى الاختصاص الارتباطي الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى (تعليقات كانبوري)

ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته اي الجبائي على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لا رخاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا تركه بخل او سفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو انفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل (قوله فاوجب الى آخره) اي فاوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه (قوله فلزمه مالزم) اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائيني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه انه يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل ايضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده

عن المعصية كبعثة الانبياء و الثانى الثواب على الطاعة و الثالث العقاب على المعصية و الرابع الاصلح للعبد (قوله و بعضهم) اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب والدخول فى اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال و تكليفه و هو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولامدخل لقدرة الله تعالى فيه على ماقالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تعالى ٥قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعنى ما يقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا اوفى الدين اوفى كليهما اولم يكن ٦فحينئذ لم يرد عليهم شئ مماذكر كما لايخفى (قوله ابو منصور الماتريدى) هو تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام الاعظم ابى حنيفة الكوفى رحمة الله عليه كذا فى شرح المقاصد (قوله كمسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ماسيجئ (قوله الظاهران المقول مجموع مافى الكتاب الى آخره) اى الظاهر ان يكون مقول القول مجموع مافى الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذ التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون هو ايضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك ولان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال ٩عن مقول القول اى قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب آه جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم

٥قوله قلت تعريض الثواب الخ التعريض جعله متصديا قريبا من الثواب يقال عرضه فتعرض اى تصدى والتصدى اصله تصدد من الصدد بمعنى القرب قلبت الدال الثانية ياء كما فى تقضى البازى وبالجملة التعريض عبارة عن اللطف المفسر عندهم بمايقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيرا فانهم لا يقولون بالاصلح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لايجب الابقاء الى البلوغ وما بعده بل بالاصلح للعبد فى الدين وذلك ان يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يجئ التعريض بمعنى الاشارة والتنبيه بالكلام (كانبورى)

٦قوله فحينئذ لم يرد عليهم شئ مماذكروا واما ابطال الاشعرى ونابعيه مذهبهم فلقولهم بايجاب شئ على الله تعالى كما سيجئ (تعليقات كانبورى)

٩عن معمول القول اى قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين (نسخه)

منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام
من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون ان مقول القول بل قيد له ولا يلزم شيء
مما ذكر والفاضل الجلي اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل
الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة الى آخر للتأكيد انتهى
ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد
مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الى آخره مقصودا بالنقل وليس كذلك
فانه انما ذكره لدفع ابطال انحصار اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء (قوله
ويحتمل الى آخره) اى على تقدير ان يكون مقول القول هو قوله حقائق
الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه
تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركون لهم في هذه المسئلة
للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله
قد يفتح الباء) اى يفتح الباء مراعاة لكون المعتبر في الحق المطابقة من
جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اى الحكم المطابق
من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا
اعتبار الحيثية وملاحظتها الصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق
عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل
منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه
مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء (قوله لكن لا يلائمه قوله
الى آخره) فان قوله واما الصدق اه يدل على ان الفرق بين الحق والصدق
بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم
اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقد يفرق
فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا في السابق بهذا
الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين
بقوله وقد يفرق الى آخره اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما
حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يسير) الاشارة مستفادة
من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل
الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع
في الاثبات او النفي يكون هو مقصودا للمتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر
لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المنظور فيه اولا الى آخره)

تعليل للحكم المطوى اى انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا الى آخره يعنى ان الذى ينظر اليه ويلاحظ اولا فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشئ بوصف ما هو منظور فى حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق ٨ وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا اى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة فى الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله واما المنظور الى آخره) يعنى انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى الانباء عن الشئ على ما هو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشئ بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل

٨ جواب سؤال مقدر تقريره ان الصغرى اعنى اذ المنظور اولا ان اريد بها التقدم فى الذكر فهو ممنوع وان اريد بها التقدم فى العلم فكذلك لان الكونان اعنى كون الحكم مطابقا بالفتح وكون الواقع مطابقا بالكسر متضائفان متعقلان معا وحاصل الجواب ان الواقع بهذا الاعتبار مسند اليه صريحا كما اشار اليه السيالكوتى فحينئذ نختار الشق الثانى ويدفع المحذور (مص)

الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم
مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه ثانيا اجيب
بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه
ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم اولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله
وهو الانباء) قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم
والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة للحكم والجواب ان هذا
انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم
امالو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ماهو عليه
٨ فلاشك فى كونه صفة الحكم او يقال انه هذا مبنى على التسامح فان اخبار
المتكلم عن الشئ على ماهو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على
ماهو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى
فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف
فى حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان
بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل ان يكون
مراده مامر فى كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون
مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم
ثابتا فى نفس الامر ومدلول كل ماهو فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال
كل حكم صادق اى مخبر عنه على ماهو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه
المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف
بعضها به وان مدلول الكلام فى نفسه الصدق والكذب احتمال عقلى
بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى ان كون الانباء
المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره
من الكتب المشهورة (قوله وهذا اولى مما قيل الى آخره) لانه يدل على وجه
المناسبة فى التسمية على وفق ماذكره فى الحق على ان التعبير المطابق
لا يكفى فى وجه التسمية (قوله فان مفهوم الى آخره) دفع لما يقال الحقية
صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها
وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة
الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة
بالحكم صفة الحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة

٨ قوله فلاشك فى كونه صفة
الحكم اقول لايخفى مافيه بل انما
يكون صفة للواقع فانا اذا
اخبرنا عن قيام زيد فانما اخبرنا
عن القيام الواقع لا عن النسبة
المستفادة من قولنا زيد قائم
وهى الحكم ولو سلم ان النسبة
الكلامية مخبر عنها فلاشك فى
كونه صفة للواقع ايضا فلابد
ان يصار الى ماذكره الشريف
من ان تسمية الاعتبار الثانى
بالصدق تمييزا والحق فى دفع
ذلك النظر ان هذا الكلام من
المحشى المحقق مبنى على ان
الانباء مصدر مبنى للفاعل وانه
بمعنى الاعلام بدليل تعديته بعن
لا بمعنى التكلم بالجملة الخبرية
والا لعاد الدور الذى هرب
الشارح منه فى المطول والانباء
بمعنى الاعلام كما يكون صفة
المتكلم يكون صفة الحكم اعنى
النسبة الكلامية الحاكية للواقع
ولا يكون صفة للواقع لاستحالة
اعلام الشئ لنفسه نعم يتجه
عليه ان الاحكام الكاذبة
لا تتصف بالانباء بهذا المعنى
واتصاف بعض الاحكام اعنى
الصادقة لا يجدى ههنا لان
بعض الاحكام متصف بالحق
الثابت ايضا فلا يكون صفة

الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق (قوله كذا افاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى (قوله ولبعض الافاضل) اراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتماد هم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلابد ان يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى) يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة الحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء

الحق الثابت مختصة بالواقع فيختل الوجهان وبهذا يظهر اختلال ما يأتي منه من قوله والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل الحق في الجواب هذا وفيما يأتي هو الجواب الذى ذكره بقوله وان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي فكل حكم منبيء عن النسبة على ماهي عليه وان تخلف عنه المدلول في بعض المواد هكذا يجب ان يفهم المقام (كانپوری)

٩ لان موصوف الحق الحكم وموصوف المطابقة الواقع والصفات متشخصة وممتازة بتشخص المحل المتشخص فكان بين الصفات امتياز في الخارج فلا يصح حمل احدهما على الآخر لان الحمل التغاير في المفهوم والاتحاد في الخارج

(١٠ ص)

هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما اومؤخرا و لايخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لايقال هذا صادق) يعنى ان الظاهر ان يكون الباء فى قوله مابه للسببية و الضمير ان للشئ فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الشئ ولاشك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ماعداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لايكون متمايزا عن غيره لما تقرر من انه لاتمايز فى المعدومات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولها لانها وهو باطل (قوله لانانقول الفاعل مابه الشئ موجود الى آخره) اى الفاعل مابسببه الشئ موجود فى الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ ميستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينزع منه الوجود و يصفها به على ماقال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هى الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس هنا ضوء متقرر ثابت فى نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس و اما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولامن حيث كونها تلك الماهية على ماذهب اليه المشائيون وغيرهم ٢ القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية فى الخارج و وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج واما الماهية فهى اثره باعتبار الوجود لامن حيث هى بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولامن حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشئ الموجود فى الخارج امابنفسه واما باعتبار الوجود (قوله لامابه الشئ الى آخره) يعنى ليس اثر الفاعل كون الشئ ذلك الشئ بل امانفس الماهية اوالماهية باعتبار الوجود و اما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشئ و نفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز فى المعدومات فانما هو فى الخارج لا فى نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض فى انفسها و لابجعل

٢ قال بعضهم الماهية ليست مجعولة مطلقا اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل واللازم باطل اما بيان الملازمة فلانه حينئذ يكون اثر الجعل ومايكون اثر الجعل ينتفى بانتفائه واما بطلان التالى فلانه سلب الشئ عن نفسه وهو محال واجيب بالمنع فانه ان اريد بقوله لم يكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجودا فلانسلم هذا وان اريد قضية سالبة فلانسلم استحالة سلب الشئ عن نفسه الا يرى ان المعدوم فى الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل فى وقت لو دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها مجعولة مطلقا فلانه لولم يكن الماهية مجعولة اصلا لارتفع المجعولية بالكلية سواء كانت فى نفسها اوفى وجودها او اتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر

للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة به اذ لايعقل صحته على مايشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة اوغير مجعولة بالمعنى الذي مر من انها اثر الفاعل نفس الماهيات اوالماهيات باعتبار الوجود فاندفع ماقاله بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا انه لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذلا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت تصديق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير محصل التعريف مابه الموجود موجودا وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الى آخره) يعني لانسلم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى يصلح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلم فباعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين مابه الموجود موجود فانه الفاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وماذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ماعداه وماذلك الا الماهية اذ لامدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ماحقق فان قيل لامغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية ٣قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لايحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر مايقوم بنفسه اذلا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) اي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية مابه الشيء ذلك الشيء (قوله قد يجعل احدهما) اي الثاني اذ لاصحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر ٤بمعنى انه لايحتاج في ثبوت ذلك الامر الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ماقالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لايعلل ثبوته للذات (قوله ولايتوهم الاشكال الى آخره) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه الماوف

فينتج انه او لم يكن مجعولا لزم الاستغناء والتالي باطل والمقدم مثله فثبت نقيضه واجيب بان المجعولة هوية الوجود لاماهية الوجود فلايلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر (مص)

٣ قوله قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لايحتاج الخ اقول لاحاجة في دفعه الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة في القضية المذكورة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لا نفس الماهية الا يرى ان هذا المحشي فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وجعل قول الخيالي ان الماهية ليست بجعل جاعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشراقية والمشائية وغفل عنه ههنا (كانبوى)

٤ قوله بمعنى انه لايحتاج في ثبوت ذلك الامر الخ هذا المعنى

ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطأة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على مابيناه هو ان لايحتاج فى كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر و العرضي ليس كذلك فان الماهية فى اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية اوغيرها مثلا الانسان فى كونه ضاحكا يحتاج الى ماهو منشأ كونه ضاحكا اعنى التعجب لكن بقى الانتقاض بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا و باطنا فان الانسان فى كونه ناطقا لايحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فماقاله الفاضل الحلبى من اندفاع النقض بالذاتى و العرضي باطنا سهو ولعل المحشى انما يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الى آخره فدخول الذاتى فى تعريفها لايضر بالمقصود و يؤيد ماقلنا ماذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم فى ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشئ لنفسه كالكل للكلى بخلاف الذاتيات فانه لااشتباه بين الكل و الجزء فتدبر (قوله و جعل هوهو الى آخره) رد لماقيل ان هوهو علم فى الاتحاد والباء فى به متعلق بالاتحاد المفهوم من هوهو والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى مابه يتحد الشئ فى المفهوم فلايصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولاعلى العرضي لانه غير متحد به فى المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هوهو الاتحاد فى الصدق و عليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعنى حمل هوهو اتحاد المتغايرين فى الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه فى التعريفات فلايرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضميرين للشئ ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية الحد اذ يصدق عليه انه مابه يتحد الحد مع انه ليس كذلك (قوله هذا) اى خذ هذا اوهذا خذ كماذكرنا (قوله لكان اخصر) لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم (قوله اى بالكنه) اى المقصود منه دفع مايرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا داخلة فى العوارض

مستفاد من كون تقديم الظرف اعنى به الحصر وبهذا يظهر انه لايرد على التوجيه الاول النقض بالذاتى بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط اوبمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلايصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية و انما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتى الجزء بالتوجيه الثانى (كلنبوى)

فانه يمكن تصور الشئ بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع انه ليس المراد بالتصور فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشئ بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشئ بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشى لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الى آخره بيان مغايرة الماهية بعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم الكلى فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر فى جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشئ مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها (قوله واما تصوره بالوجه آه) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعنى لو لم يفسر به لدخل الذاتى بالمعنى الاعم فى العوارض لانه مما يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه ايضا اى كما يمكن تصوره بدون العرضى (قوله قيل عليه يستفاد الى آخره) يعنى يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضى ما يمكن تصور الشئ بدونه والذاتى بخلافه اعنى ما لا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعنى ما يمتنع انفكاكها عن الشئ ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونه ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتى منعاه وكذلك ينتقض تعريف العرضى بها جامعا فاختيار الاستفادة فى توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفى ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضى اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الى آخره) يعنى لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضى

ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتى باللوازم المذكورة كذلك آه (نسخه)

لاجل مغايرته بالماهية لايستلزم ان يكون حكم الذاتى بخلافه وعلى تقدير
تسليم الاستفادة لانسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف
اى بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتى مبا وباله لم لايجوز ان يكون
المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ماذكره اعنى مايمكن تصوره
بدونه ليس معرفا مبا وبالعرضى يدل عليه من التبعيضية فى قوله فانه
من العوارض ويؤيده ماقال فى شرح المطالع للذاتى خواص ثلث الاولى
ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتى وتصور معه
الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس
يمكن تصور الماهية الامع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا
بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية
بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف
فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى انه لايمكن
تصور ذلك الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق
الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعا
اذ ليس تصور ذلك الشئ الاتصور ذاتياته فلايمكن بدونه اصلا والمستلزم
لتصور اللازم ليس الاتصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم
ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم فى الجملة
وهو مااذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والالزم
ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا
مابلغ حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن وهو محال فلايصدق تعريف
الذاتى عليها فان قيل قد صرح السيد الشريف فى حاشية المطالع بان
الخاصة الثانية للذاتى اعنى مالايمكن تصوره بدونه مما لابد فيه من تصور
الذاتى والماهية بطريق الاخطار ولا يكفى فيه اخطار الماهية فضلا
من تصورها قلت المحتاج اليه وهو التصديق بثبوت الذاتى لها ضرورة
انه تصديق لابد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره
يرشدك اليه عبارته (قوله على مانص عليه فى حواشى المطالع) قال السيد
الشريف قدس سره فى بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم
التفصيلى فربما يطرأ على الذهن مايوجب اعراضه عن اللازم فلايستمر
اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزام

تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص
عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وايضا زمان تصور اللازم)
جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي مالا يمكن تصور
الشئ بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه في زمان لا يمكن الذاتي متصورا
في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشئ بالكنه لا يكون الا تصور ذاتياته
فيكون تصور الشئ عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد
بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة
ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو
الشيئين في زمان واحد واذا كان زمانا تصوريهما متغايرين صدق انه
يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض
حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم
لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل
بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى
ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم من تصوره
تصور شئ آخر مع ان المبادى معدات للمطالب فان قيل فما معنى
قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره
يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين
فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه
ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب ان يقال
معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا
عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى
كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه
مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع
تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه
قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة
فيها وتسمية المبادى معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد
الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما
فيرد عليه نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل
ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره

فى اللوازم البينة هوان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فى بحث الاضافة ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم فى جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة فى مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها اولا يتوقف شئ منهما على الاخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر فى العلة والمعلول او بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور الملزم هو زمان تصور اللازم وبما حررناك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه ٦ الثانى لا يجرى فى الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفى المتضايفين مبنى على عدم التدبر فى توجيه المنع المذكور ووجه التأمل اذ وجود الماهية بالتغاير لبس الاوجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ماذكره بقوله والاولى آه ٧ وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لكن التصور ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئى فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف

قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام) يعنى هذا القدر من الانفكاك اعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى واللازم واما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى

٦ اى الذى اشير فى الحاشية لا الجواب الثانى المذكور فى اصل الحاشية اعنى وايضا (مصنف)

٦ وانما اضيف الجواب الى المحشى لان الجواب الاول اعنى بعد تسليم آه جواب القوم واما الجواب فى اصل الحاشية والجواب فى الحاشية فهما للمحشى فلذا وصف بالثانى لا بالثالث (مصنف)

٧ قوله وحاصله الخ لا يتضح هذا الحاصل الا بان المراد من

الانفصال و عدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع مايتوهم ان القول
بالانفكاك هدم قاعدة اللزوم و حاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو
بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان تأمل (قوله وقيل
ايضا الى آخره) اعتراض ثان على قوله ممايمكن الى آخره يعني ان اريد بالامكان
في قوله ممايمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة
عن جانبي الوجود و العدم يلزم جواز تصور كنه الشئ بالعرضي وهو
محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض و الا لم يكن عرضيا
اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لابدونه
اعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي
و تصوره لابدونه جائزا اذ لوامتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه
ضروريا هف وان اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد
الجانبين وهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي
ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك
يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان
العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صادقا
على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الى آخره) يعني انا نختار ان المراد
بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشئ بالعرضي
بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه
مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ممايمكن الى آخره
تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لانه اذ المقابل
بقولنا بدونه معه لانه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضي
و تصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور
الشئ بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول
وهذا الجواب انما يتم لوكان الباء في قوله بدونه للملابسة ٧ اما لوكان للسببية
فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه
التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعني ان
الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد
بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى
كون التصور بالكنه بدون العرضي او به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر

ملاحظته مجردا عنه ملاحظته
من غير ان يكون اللازم من
اجزائه التي بها يتقوم الملزوم
في الخارج والذهن فان تصور
البيت بدون مواده محال وبدون
لوازمه ممكن وان كان المقصود
اعني كونه بدون اللوازم محالا
في الواقع هذا لكن هذا الجواب
مبني على كون الباء في قوله بدونه
للملابسة مع ان الحق انها
للسببية فالحق في الجواب ان
المراد من التصور هو التصور
بطريق الاكتساب بدليل الباء
السببية ولاشك ان اكتساب
الكنه انما يمكن بمدخلية
الذاتيات لا بمدخلية العرضيات
فلا اشكال تدبر (كلنبوي)

٧ وفيه ان لسببية العرضي
و ان كان ممكنا لكن سببية
عدمه مح الا ان يقال ان سببية
العدم كناية عن عدم السببية
فافهم فانه دقيق فلذا قال المولى
السيالكوتي اما لوكان الى آخره
بالفرض اعني كلمة لو (مصنف)

من جواز التصور بالكنه بالعرضي اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن بمعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل و قد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ماذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا حينئذ لا بان يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك و الكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونهما ممكنا فانه من العوارض اقول و يستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الأخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه

(قوله على ان تصور الى آخره) اي على انا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية للنسبة فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا و قد قالوا انه يجوز ان يكون للمباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض

(قوله ويمكن اختيار الى آخره) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله

كما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي اى التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي (قوله قد اطلقها على الماهية) ان كانت المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد السند قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليها الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله ورد الفاء) يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الى آخره ايذانا بان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وورود على ما قبله سواء كان منشاؤه ذلك اولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتأكيد لم يأت بشيء (قوله مجموع امور ثلثة) احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذا المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي انفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا واذهاننا واين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين

مابه يجاب عن السؤال بما هو و ما به الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثانى فى الجنس بالقياس الى النوع والثانى بدون الاول فى الماهية الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لا يكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ماقاله الفاضل الحلى هرباعن هذا الاعتراض فى بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريفه بالماهية باعتبار التحقق و الوجود فليس بشئ اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير مراد فى قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة للامور الموجودة موجودة و لذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له و اما ثانيا فلانه لامدخل حينئذ لكون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لاخفاء فى لغويته و اما ثالثا فلانه يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشئ بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولا مدخل للتساوى فى لغوية الحكم اقول معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وماذكر ابو الحسين البصرى من انه حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة الشئ عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الى آخره) بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى

الامور التى بها المعدومات هى هى موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى
الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى هى
متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور
الثلثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشى
غير المورد ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر و المتابعة لظاهر قوله اذلا لغوية
فى قولك الى آخره (قوله فلا يحتاج الى بيان) يعنى ان رب للتقليل وقلة الاحتياج
باعتبار قلة المحتاجين اعنى اصحاب الاذهان القاصرة (قوله كما فى مثل الى آخره)
فان المعنى انما نعتقده و نسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس
الامر لان ماهو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل)
يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة
عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع
بوصفه بالفعل بحسب الغرض مشهور بين الناس بل هى الحقيقة اللغوية
والعرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة من ان
ماذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره فى حواشى
المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذهم بصدد بيان مفهومات
القضايا بحسب العرف واللغة و لا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى الى بيان
الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح
بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب
نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعرى شعرى فانه وان كان
مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ
الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى
وان اشتهر لابد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ماتقرر فى موضعه
وهذا معنى قوله فى الحاشية الاتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله
و لا مثل انا ابو النجم الى آخره ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا
اندفع ماقاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور
كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور
مشهور فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق
غير بين لان اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان
مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لابد له من البيان البتة بخلاف اخذ

ايضا قد تحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذلابد لاثبات ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى اوالشعر المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فلندفع ماقيل ان شعرى شعرى يحتاج الى التأويل لاالى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولامثل انا ابوالنجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولامثل انا ابوالنجم الى آخره مبنيا على وجه لم يذكره في الكتب فمما لايرضاه من له ادنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ماقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولامثل انا ابوالنجم الى آخره نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم الى آخره) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم آه وحاصله ان المراد بالحقيقة مابه الشيء هوهو وبالشيء مايعم الموجود والمعدوم ولوجازا اعنى مايصح ان يعلم ويخبرعنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التى يصح ان يعلم ويخبرعنه ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ماذكرنا لايرد شيء مما ذكره الفاضل الجلي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لايطلق الاعلى الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لايجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود اواعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت انتهى لان هذا مبنى على ماذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ماعرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التى يصح ان يعلم ويخبرعنه ثابت لايصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون الماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس مايصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتأمل (قوله والتصديق بها) اى التصديق بثبوتها في نفسها (وباحوالها) اى التصديق بثبوت الاحوال لها ولايتجه ماقيل ان الكلام

في العلم بالحقايق فكيف يصح عند التصديق بالاحوال من العلم بها ٢ لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لايخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد افراد الجنس الاولاهي الانواع (قوله بمعونة المقام) يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لايحصل بجعل اللام للجنس لانهم لاينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لايتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولاقرينة للعهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لايحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لايستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لايخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الى آخره ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلابد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لايتم غرض الاستدلال الابه اذ لامعنى للعلم بها الاتصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلاوجه لتخصيص التقدير به اذ لابد من العلم باحوال ايضا على ماسيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر

---

٢ قوله لان التصديق بحال الشيء الخ اقول والاولى ان يقال حمل الشارح الظرف في قوله العلم بها على الظرف المستقر للتعميم اي العلم المتعلق بهما سواء بانفسهما او باحوالها لا على الظرف اللغو للعلم والايجاه انما يتوجه على الثاني لا على الاول (كلنبوي)

الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في انفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتانيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى * اعدلوا هو اقرب للتقوى * انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الى آخره) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان اريد اجمالا الى آخره) اي ان اريد بقوله لا علم الى آخره عدم العلم الاجمالي بان يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم ممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن نقيد العلم الى آخره) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لانه المتبادر من العلم بالحقايق انفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لا بد من ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير [3] حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلبي فهم ان المقصود المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا ظاهر لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه آب عن ذلك (قوله لانا نقول لا دليل عليه الى آخره) اي لا دليل على تقييد العلم

[3] قوله حاصل الاستدلال الخ قول لا يخفى ان الموافق لكلام الخيالي فيما بعد ان يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحملية هكذا اما ان يكون المراد العلم بثبوتها واما ان يكون المراد العلم بانفسها بالكنه لكن الثاني باطل لقوله اذ لا علم بجميع الحقايق فتعين الاول فان قول الخيالي فيما بعد لا دليل على التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه منع لتلك المنفصلة بان يقال بل الواقع اما ان يكون المراد العلم بثبوتها او العلم بها مطلقا سواء بالكنه او بالوجه وسواء تعلق بانفسها او باحوالها وقوله واو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على ان بين ارادة العلم بثبوتها وبين ارادة العلم بانفسها بالكنه منع جمع لا منع خلو لجواز ارادة العلم بانفسها مطلقا سواء بالكنه او بالوجه وارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بانفسها او باحوالها كما هو مرضي الشارح واذا كان المنفصلة مانعة الجمع لا يلزم من بطلان احد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وان لزم العكس وتفصيل ما اورده الخيالي ينبغي

بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل لتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اى تصورها بالكنه او بالوجه متحقق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) يعنى ان تعميم الشارح العلم فى قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بهاوباحوالها ينافى ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لايكون العلم بها متناولا للتصديق بها وباحوالها على مامر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولوسلم فبطلان الى آخره) يعنى ولوسلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لايلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه اوتصديقا بها اوباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لايخفى وحاصل الجواب انا لانسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولوسلم ذلك فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلايلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لايستلزم عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما عدم الاخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ماقاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لايجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم الى آخره) حاصله ايراد النقض على ماقاله من ان المراد العلم بثبوتها يعنى ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلاوجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال المحشى المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان مامر من قولنا حقايق الاشياء ثابتة الى آخره يتضمن العلم

ان يكون بالترديد بان يقال ولوسلم ان المراد باحد جزئى المنفصلة العلم بالكنه فان اريد بهامعنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لماعرفت من احتمال ارادة العلم بانفسها مطلقا وارادة العلم المتعلق بها مطلقا وان اريد بها مانعة الجمع فمسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع اذ لايلزم من بطلان احد جزئى مانعة الجمع وقوع الجزء الاخر فاعرف (كلنبوى)

قوله مع ان تعميم الشارح الخ لايخفى ان القائل خصم الشارح ولامعنى للقدح فى كلامه بمنافاته لكلام خصمه اللهم الاان يقال ان تعميم الشارح ليصح الرد على اللاادرية لانهم لاينفون العلم التصورى بل العلم التصديقى فقط فحاصله مع ان التعميم الواجب ههنا ينافيه فتأمل (كلنبوى)

الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلايكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل ٥ (قوله والجواب ان المراد الجنس الى آخره) يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعى السلب الكلي في المقامين (قوله ويرد عليه الى آخره) يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لايحصل ماهو المقصود من التصديرين بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود مانشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ماصرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لايلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى مانشاهده فلايحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الى آخره) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود مانشاهده التنبيه على وجود جنس مانشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده اولا اقول هذا الجواب لايدفع الاعتراض اذ وجود جنس مانشاهده لايكون الا في ضمن مانشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس مانشاهده التنبيه على وجود ماهية مانشاهده سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ماهو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس مانشاهده بهذا المعنى في ضمن مانشاهده اوغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لايدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبيس ٦ او التلبس ٧ تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لاحاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله مانشاهد اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلابد من تقدير المضاف

٥ وجه التأمل هو انه يجوز ان يكون العدول التصريح بالمقصود وازالة توهم ارادة العلم التفصيلي والتصوري منه

٦ قوله على التلبيس اي تلبيس المحشي على المورد بانه حمل الجنس في قول الشارح والجواب المراد حمل الجنس آه على الجنس اللغوي المراد بلام الحقيقة وحمل الجنس المقدر في دفع الايراد على المنطقي وهذا حيلة ودغدغة لايرضى منه العقلاء

منه

٧ قوله والتلبس اي اشتباه المحشي للجنس في قول الشارح والجواب المراد الجنس الخ من ان مراد الشارح الجنس المنطقي ولذا حمل الجنس في دفع الايراد عليه وهذا لايليق على الغبي خصوصا على الذكي وفي هذا صور اربع تأمل تنل (مصنف)

او يأول بالمشاهدة افراده (قوله اونقول) يعنى نقول التنبيه على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان فى الكلام اعنى قوله حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ من الحقايق واذا ثبت شئ منها فالاحق بالثبوت هى المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان فى بدأ الطفولية لكن فى كفاية هذا القدر التنبيه تأمل (قوله وهم العنادية الى آخره) الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى الحقايق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة فى انفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية اعتقاد ويدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اى التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعنى انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات وبتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما فى قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فى نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعانى كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشئ مرا لانه فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشئ مر لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء فى انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما فى نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجئ وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق ايضا انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفى ظرفية نفس الامر لوجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ بخلاف

ظرفيتها لنفسه كما حقق فى محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجئ فانتفاء
ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفائها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها
ايضا فالتعويل على ماذكرنا فان قيل عبارة الشارح فى بيان المذهبين
ناظر الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت فى الثانى
دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفى التميز مطلقا
يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت
فى نفس الامر (قوله لانهم يعاندون الى آخره) اى يعاندون العقلاء الجازمين
بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة
امر الى آخر فى نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما
وخيالات كالسراب فليس فى الحقيقة رب ولا عبد ولا نبى ولا مرسل
لا ان الكل راجع الى اصل واحد فى الحقيقة هو الوجود المجرد العارى
عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه
الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق
فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم
وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
امر الى آخر فى نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم
مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت
اولا على ماعرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر فى نفس الامر
ولعل الباعث على تخصيصه بالنسبة ان قوله لانه ما من قضية بديهية الى آخره
دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك
لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم
قال فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون
ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات
المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله
للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده او لا يتناهى وهو ايضا باطل
لادلة مثبتة ولو كان شئ موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل
للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الى آخره) اى وبما
ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا
بحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت فى نفس الامر

ما يغني عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا لافائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لاتطابق الواقع وسواء اعتقدها القائل اولا فلايرد ماقال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لايوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ماقلنا ماقاله الشارح في المطول في بحث الاسناد الخبري لايقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا اوكاذبا لانه لاحكم معه ولاتصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقولات لانا نقول لاحكم ولاتصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة (قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء الى آخره) اى ان لم يثبت نفي جميع الاشياء التي ادعيتم بقولكم لاشئ من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شئ من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والالزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اى ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن شئ منها منفيا اذا المنفي مااتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لانسلم انه ٨ اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لايكون الاشياء ثابتة في نفسها فلاتتصف بشئ منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة السالبة المحمول والسالبة لزم الزام منكرى اجلى البديهيات بمقدمة خفية على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذا اتصاف شئ بشئ انما يستلزم ثبوت المثبت له لاثبوت المثبت تأمل (قوله يردعليه الى آخره) يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة

٨ واعلم ان الحملية ان حكم بوقوع وجودى على وجودى فمحصلة موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والافمعدولة وهى اماموجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالايجاب واماسالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانتزاع وههناقضية خامسة تسمى الموجبة السالبة المحمول وهى التى حكم بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما وجد الموضوع فهو اخص من الرابع فيما لم يوجد والثانى اعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق فيما لم يوجد الموضوع بخلاف

عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه
بل يجوز ان يرتفعا و يكون مخيلة من جملة المخيلات قال الفاضل المحشي
والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد
عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه مخيل
فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت
فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعمون فرحبا بالوفاق اقول المقصود
من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت
غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح اثباتا تحقيقا
و الزاما له (قوله فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير)
وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث
قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد
ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت
بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على
ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم و كذا الجزم
فلا يلزم ثبوت ما نفي (قوله قد يتوهم الى آخره) يعني ان بعض الناس توهموا
ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم
من ثبوت النفي ثبوت الحقايق الخارجية فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا
ثبت النفي ثبت الحقايق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو
قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل
(قوله ويرد عليه الى آخره) حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات
و الدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق
فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين
لا ينافي كونه ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود
المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان المتمسك به هم
المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الى آخره)
حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا
على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام في التحقق
وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت

الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس مساو للثالث عنده فالاعم منه اعم منه واما عند المتأخرين ان الثاني اي السالبة البسيطة مساو للخامس اي الموجبة السالبة المحمول فهو اعم من الثالث اي الموجبة المعدولة المحمول فاذا تقرر هذا فان قوله اما اذا لم يتصف آه مرجعه الى قولنا لا شيء من الاشياء بمتصف بالنفي وهو اما سالبة بسيطة فلا يلزم منه قولنا الاشياء متصف بنفي النفي وهو اما موجبة معدولة المحمول او موجبة سالبة المحمول لان العام لا يستلزم الخاص فيجوز ان لا يكون الاشياء ثابتة فلا يتصف بالنفي ولا بنفي النفي لانهما موجبتان تقتضيان ثبوت الموضوع مطلقا فلا موضوع ههنا واما سالبة معدولة المحمول فلا يلزم من قولنا لا شيء من الاشياء بمتصف بالنفي قولنا الاشياء ثابتة وهو موجبة محصلة لانه اعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فعلم من هذا التحقيق ان في عبارة المحشي نوع قصور تأمل فانه دقيق (مصنف)

شئ منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولاشك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شئ من الاشياء على هذا التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على مايشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لايمكن له التكلم بل مملو منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لايلزم تحقق شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على مايشعر به قوله والالم يثبت وجود شئ من الحقايق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا (قوله لانا نقول ليس ههنا الى آخره) حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لايكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولاشك ان عدم وجود النفي في الخارج لايستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم تمامه على اللاادرية ظاهر) لانهم لايدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية الجزم بعد ثبوتها في نفسه (قوله ففيه تأمل) نقل عنه وجه

المقاصد و اشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشیء ونفيه) وفى بعض النسخ بحقية اثبات الشیء اونفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما اعنى انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد و انما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان فى اثبات التناقض يكفى احدهما (قوله هذا دليل اللاادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا (قوله وحاصله انه لاوثوق بالعيان الى آخره) اما انه لاوثوق بالعيان او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس و بديهة العقل و اما انه لا و ثوق بالبيان اى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده (قوله وغرضهم الى آخره) دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوت امر اوانتفائه مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقايق بل فى الشك ايضا ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والافهم يشكون فى وجود الحس وفى افادته وفى غلطه الى آخره بل فى الشك ايضا (قوله قلت قد تستعار) كما فى قوله تعالى ❊ قد يعلم الله المعوقين ❊ (قوله على ان القلة الى آخره) اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا فى نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية و الكثرة فى نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا فى نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماهو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولاشك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لاينافى الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت لعل الى آخره) اثبات لمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الى آخره فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميعها فالحس يجوز ان يغلط فى جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لانسلم انه اذا كان غالطا فى بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لاينافى الجزم فى بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل و قال ان قولنا متى كان الغلط فى بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط فى جميع المواد ثابتا لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق فى جميع

المواد و الجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المطلوب و بما حررناك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله نحن اين نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح كما قاله الفاضل الجلبي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الى آخره في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل الى آخره اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز و الاحتمال دون الجزم و اليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله نحن اين نجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ (قوله قلت الى آخره) حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لانم ذلك فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لايتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية كانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر وصدا قه [illegible] حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل و فيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لايكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط (قوله و ان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك و ما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذ لامعنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي و العلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح و يظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام و غيره و يدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل

الجلي آه (قوله جملا الى آخره) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما ذكر و يلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى و لا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ما قاله الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا و بين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيه في كتاب و آخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شئ (قوله لكن عدها علما يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها و جعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة و قيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك هو العقل و بدليل انه سيجئ ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله اى نقيض التمييز) فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب له ان يميز الشئ عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشئ المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة لمحلها فان المميز ظاهرا هي النفس والصفة آلة للتمييز ولهذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا و لا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو للشئ يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما و بقوله توجب تمييزا خرج من احد الصفات التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء و بقوله لا يحتمل النقيض لى لا يحتمل

نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحالها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد ٢ واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشئ توجب ان يكون النفس عيزاله تمييزا لايحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لايعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لانقيض له اصلا فلاوجه لاخراجه بل لاوجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لانقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان من العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم لانه منصرح ومصرح به ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد انه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لايحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لاما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ يكون الصفة ما يوجبها ولايخفى ما فيه ٣ لان الشئ

---

٢ قوله فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد اي في المستقبل كذا في شرح المواقف واقول يتجه عليهم انه على هذا يلزم ان يخرج عن التعريف المذكور كثير من العلوم لجواز طريان النسيان وزوالها بل ربما يحصل الجزم بنقيضها في المستقبل فانا كثيرا ما نتيقن شيئا ثم ننسى فيحصل الشك او نجزم نقيضه وهذا اشكال قوي عليهم كما لا يخفى (كانبوى)

٣ قوله لان الشئ لايكون محتملا لنقيضه اذ لو احتمل له لاتصف الشئ بنقيضه لان معنى الاحتمال والجواز والامكان الاتصاف فعلا فلو كان المعنى هكذا لزم ان يكون متعلق الظن والشك بل مطلق الادراك متصفا بنقيضه وهو محال (مصنف)

لايكون محتملا لنقيضه اصلا اذالواقع لايكون الااحدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه فى نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لايحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما فى التصور فلانتفاء النقيض واما فى التصديق فلان متعلقه اعنى وقوع النسبة مثلا فى نفس الامر له نقيض هواللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق اعنى ادراك الوقوع اواللاوقوع جازما مطابقا مأخوذا من حس او بديهة اوعادة او برهان احتمل متعلقه ٤ اعنى الوقوع مثلا لنقيضه وهو لاوقوعها واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لايكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا فى الحال ولافى المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة اولاوقوعها لا الطرفين اذلا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعنى حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ لآخر انه يجوز ان يتصف به ٩ كما فى الاعتقاد الظنى فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه هووجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجئ تحريره ان شاء الله تعالى (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الى آخره) يعنى ان ضمير الفاعل المستترفى لايحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشئ وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلانقيض له اصلا لا فى التصور ولافى التصديق وان كان مابه التمييز اعنى الصورة والنفى والاثبات فلامعنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل مامر او بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح فى ان المتعلق اعنى الشئ محتمل (قوله وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق) اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التمييز الى آخره) يعنى انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز مابه التمييز اى الامر الذى بهما تمييز النفس للشئ لا المعنى المصدرى اعنى كون النفس مميزا اذليس له نقيض يحتمله المتعلق لافى التصور ولافى التصديق وهو ظاهر وذلك الامر فى التصور الصورة

٤ يعنى حصل كل واحد من الوقوع واللاوقوع بدل الاخر عند المدرك لايعنى اتصف متعلقه وهو الوقوع بنقيضه وهو اللاوقوع والا لزم الاتصاف بنقيضه وهومحال (مصنف)

٩ قوله يجوز انه يتصف به وان كان ذلك الاتصاف بطريق البدل ايضا تأمل (كانبوى)

وفي التصديق النفي و الاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان
حصل عند النفس صورة مطابقة لها لانقيض لها اصلا بها تميز ها
عما عداها و اذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات
احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا
جازما مأخوذا من بديهة اوحس او دليل فلا يحتمل النقيض اعنى
النفي وقد لايكون فيحتمله فحاصل صحة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس
يوجب لها امرا به تميز الشئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشئ نقيض
ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لايكون العلم نفس الصورة
و النفي والاثبات بل مايوجبها مثلا لايكون العلم بالانسان صورته الحاصلة
عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني انه يلزم ان لايكون
التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة
الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع
الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة
الصورة من التميز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين
لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم
بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم
يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال
العقل اوالحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها
كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة
الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس
وهم ينفونه و عن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لايكون التصور
والتصديق قسمي العلم ان لايكون العلم منقسما اليهما بالذات فسلم اذلاضير
في ذلك وان اراد انه يلزم ان لايكون منقسما اليهما اصلا فهو ممنوع فان العلم
باعتبار ايجابه النفي و الاثبات تصديق و باعتبار عدم ايجابه لشئ منهما
تصور اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى آخره واما
ان التصور او التصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت
انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل
في المرآة و اين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني

امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة و الاعتماد على فهم السامع القطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة و النفي و الاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي و الاثبات المعنى اللغوي و هو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل فهذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت و المثبت له واما كون متعلقهما النسبة او الوقوع واللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى آخره) جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور و التصديق وقد سبق تحريرهما (قوله فان المعاني ما ليست الى آخره) دليل لقوله بناء على عدم الى آخره يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد و يقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان * واعلم ان التقييد بالمعاني و عدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم ان منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية و منهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية و يسمى ذلك الادراك تخيلا او توهما (قوله لكن يرد عليهم الى آخره) يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيدا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه و قد تدرك احساسا بان تدرك مكيفة باللواحق و العوارض المادية مع

حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لاتدرك الجزئيات العينية علما لانه لايوجب تميزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية مايتكلف آه) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذهو بتشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلايكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه آه) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذليس ادراكه احساسا لغيبوبته عن الحس ولاعلما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لايقول بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذلايخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ماتعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين مابه الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب (قوله اي لتميزها الذي هو الصورة آه) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لايحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلابد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على مامر

احضاره عند الحس

اي في كلام المحشي المدقق

الصورة اي العين

و المعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز لا لنقيض
الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على انه لانقيض
لها قال الشارح فى شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لانقيض
لمتعلقه يعنى لغير الماهية المتصورة وهذا مبنى على ان يكون المراد بالنقيض
نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الى آخره) اى ومن ورود
الاعتراض ظاهر الوارد نقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة
و قوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز و ضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق
فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور
نفس الصورة لامايوجبها و التمييز بالمعنى المصدرى و هو الكشف
و الايضاح ولاشك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب
كشف الماهية المتصورة بحيث لاتحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور
اذ لا نقيض له على مازعموا لكن لايخفى انه خلاف الظ اذ الظ ان يكون
لا يحتمل صفة للتميز و مخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب
الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقض فانه لا يمكن ان يراد فيه
نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة
البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد
نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن
لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزه الذى يوجبه نقيض (قوله
لكنه لايخفى الى آخره) يعنى ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض
التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان فى التصديق نقيضا للتمييز و لا
نقيض له و قد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور و عدم نقيض
التصور و عدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما
فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم
ايضا لابد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله ان قلت الى آخره)
اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات
كما يصح باعتبار انها لانقايض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة
لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم
ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها
فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لانقايض لها (قوله فلو سلم ان

للتصور نقيضا) اى لتميز التصور المامر (قوله قلت آه) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات بالكنه اذكل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشئ واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه و بالوجه (قوله على ان آه) علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لاينافي ان يكون لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض و بحسب الفرض عدم الاحتمال و للفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ماقد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المقام (قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق آه) عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض آه من قواعد المنطق لايخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية و التعريف ليس كذلك واما قولهم نقيضا المتسا وبين متساويان فهو قاعدة بلا مرية اصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق آه) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين اللذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب و السلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب و بالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذلا يستلزم من تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان و اللا انسان كلتا هما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه ح يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزأ منه وان جعل السلب راجعا اليهما كانتا متنافيتين صدقا و كذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية و الانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفرد ٦ فان قلت ان مفهوم

٦ قوله او بالاعتبارين المذكورين في المفردين الخ يعني اعتباره في نفسه واعتبار صدقه على شئ و فيه بحث لان المفرد بهذين الاعتبارين مفهوم تصوري فيلزم ان يكون للتصورات نقيض وهو خلاف التحقيق الذي ذكره الشريف في شرح المواقف ولذا قال في شرح المواقف واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجازا على التسا وبل انتهى ﴿كلنبوى﴾

نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما انما لو لحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لو لحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع ايضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين اللذين يكون كل منهما منافيا للاخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق والانتفاء كما في القضايا او بمجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الى آخره) اى من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه ٧فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه في نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان برفعه في نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شئ يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو النقيض

٧قوله فعلم من هذا ان النقيض الخ اقول ويدل عليه تدقيق المتأخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلثة اقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول او الموضوع (كلنبوى)

السلب اعنى سلب السلب و يؤيده ماقالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ اولازما مساويا له واذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ فلا وجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لاان كلا من قسمي النقيض محقق بالنظر الى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز) اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق والكذب اوفي الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى (قوله وايضا يلزم الى آخره) عطف على قوله يبطل كثيرا الى آخره ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لاتناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولامطابقة في بعض التصورات فلايكون التعريف مانعا (قوله واجيب الى آخره) هذا ما افاده سيد السند في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى للانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في التصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطأ في الحكم المقارن لهذه الصورة وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئى الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشئ الذى نشأ منه هذه الصورة اوالشئ الذى كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لاشك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لايتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لايكون الامطابقة لما هى صورة له

فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هى صورة له اعنى ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع فى نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات فى نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لا تكون واقعا كما فى قولنا العالم قديم ضرورة تحقق التمانع بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما فى نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوميته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ فى الحكم) اى انما الخطأ فى الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة للمنشأ منه فى نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما فى نفس الامر واذا لم يكن صورة له فى نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللا مطابقة فى الحكم مع مطابقة الصورة لما هى صورة له فى الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان يكون الخطأ فى الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب

ذلك (قوله و يرد عليه انه فرق الى آخره) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا و ادرا كا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذى هو وجه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل فى الذهن صورة تكون آلة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل فى الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشئ فالعلم بالوجه فى المثال المذكور اعنى العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس بمطابق والحق فى المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ فى تلك الصورة اذ هى مطابق لمتصوره وانما الخطأ فى ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى و ان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه فى اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما تتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد و نحكم على ذلك بانه قابل للعلم و الفهم مثلا فالمحكوم عليه فى هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة و صورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعنى الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح و بين العلم بالشئ من ذلك الوجه و هو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان و لاشك ان العلم بالشبح الذى هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق و هكذا الحال فى قولهم الماهية المجرد عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى الذهن واللامعلوم لايعقل[٨] واللاشئ كلى[٩] وامثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم

[٨] يعنى اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا بانه كذا ثم حكمنا عليه بانه لايعقل فان العلم الحاصل من مفهوم اللامعلوم علم غير مطابق لانه متعقل ١٢ منه

[٩] يعنى اذا قصدنا ملاحظة اللاشئ وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته حصل منه صورة فاعتقدنا بان له افرادا ثم حكمنا عليه بانه كلى فالعلم الحاصل من مفهوم اللاشئ علم غير مطابق لانه ليس له فرد فى الواقع ١٢ منه

عليه بانه قابل للعلم مثلا و المحكوم عليــه لابد ان يكون معلوما لان الحكم
على الشئ فرع تصوره و ليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر
متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقـال
ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه ح يكون المعلوم هو الانسان
فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنـا و بين
العلم بذلك الوجه وعلى هـذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر
لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين
العلم بالوجه و بين العلم بالشئ من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا اذا سلمنا انه
بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه
الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان و الحجر نجعل الوصف
المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر فى اتصاف افراد الموضوع
بالوصف العنوانى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ماهو التحقيق
و الشبح المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب
الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذى
هو حجر فى الواقع و يكون معنى الحكم عليــه ان الامر الذى اعتقد انه
متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور
مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم
عليه هو الحجر لانه حجر فى نفس الامر والخطاء انما هو فى الاعتقاد بان ذلك
الحجر انسان الذى هو ناش من عدم امتيـاز الحس بين الامور المتشاكلة
وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنـا ان المحكوم عليه هو الحجر
لكنه معلوم بالوجه المطـابق و دعوى انه ليس معلوما لنـا الا بوصف
الانسانية فى حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب
انتفاؤه فى نفس الامر و لا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئى من بعيد
هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ماسيجئ فى بحث
الرؤية و الصورة الانسـانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه الاخص
لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه فى نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة
متحققة (قوله اى ذاته كاف آه) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس
المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشـاف و التميز من غير توسط
صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليــه المعتزلة و الفلاسفة ثم قيد الكفاية

بقوله بلاحاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لابسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لايحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفض لانه لايحتاج الى شئ اصلا وبهذا اندفع المناقشة التى اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات فى تعلق العلم محل خدشة اذالتعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا الان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف فى تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضى فى الجملة (قوله اى فيما لايفتقر اليه) انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التى تبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية (قوله يعنى ان الى آخره) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم ٢ (قوله فانها مبنية على ان النفس الى آخره) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها اوفى آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولاترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها فى آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها فى آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات فى الالات وارتسام بالواسطة فى النفس الناطقة على ماتوهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم فى النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابذاتها وذلك لاينافى ارتسام الصور فيها غاية مافى الباب ان الحواس طرف لذلك الارتسام مثلا مالم تفتح البصر لم يدرك الجزئى المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثانى نفاها (قوله وعلى ان الواحد الى آخره) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لاترتسم فى النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة

٢ (قوله وعمومه) فيه انه لادخل لعموم الحس وشموله غير ذوى الاحلام فى عده سببا للعلم الانسانى اللهم الا ان يقال المراد عمومه فى جميع افراد ذوى العقول الحاصل فى ضمن العموم المذكور وكان فى قوله اشارة الى هذا نسخه

قوله بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفض لانه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا اندفع المناقشة التى اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات فى تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف فى تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اما اختيار للشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضى فى الجملة (قوله اى فيما لا يفتقر اليه) انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التى تبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية (قوله بمعنى ان الى آخره) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم ٢ (قوله فانها مبنية على ان النفس الى آخره) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها او فى آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها فى آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها فى آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات فى الآلات وارتسام بالواسطة فى النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم فى النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافى ارتسام الصور فيها غاية ما فى الباب ان الحواس طرف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئى المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثانى نفاها (قوله وعلى ان الواحد الى آخره) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم فى النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة

٢ (قوله وعمومه) فيه انه لا دخل لعموم الحس وشموله غير ذوى الاحلام فى عده سببا للعلم الانسانى اللهم الا ان يقال المراد عمومه فى جميع افراد ذوى العقول الحاصل فى ضمن العموم المذكور وكان فى قوله اشارة الى هذا نسخه

من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معانى الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضى ان يكون لكل منهما مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الاثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فيه اشارة) اى فى قوله يتلاقيان ثم يفترقان لان التلاقى والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقى فى متحققا فى صورة التقاطع ايضا اذ المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين فى علم التشريح ٣ انه قد نبت من جانبى مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذى فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين ثم اختلفوا فى ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح فى شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الى آخره) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ ادراك الحس فرع الوجود الخارج قال الفاضل المحشى وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشئ من الاعراض النسبية لا ينافى كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض (قوله لانا نقول الى آخره) يعنى ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والتميزات امور اعتبارية لا حقيقة متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق ٧ ونحو امكان

٣ لان الشارح قال فيه قد تقرر فى علم التشريح انه نبتت من الدماغ او داج سبعة من العصب فالودج الاول مبدأ من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى وهو اصغر مجوف يتيامن النابت منهما يسارا او يتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم يبعد النابت يسارا الى الحدقة اليمنى والنابت يمينا الى الحدقة اليسرى فاندفع ما اورده الناظرون على السيالكوتى من انه لم ينظر الى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لانهم لم يجدوا نسخة صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والحق النسخة الاولى بقرينة السابق فتأمل (مص)

٧ قوله ونحو امكان الخ واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان (مص)

تخلل ثالث بينهما اوعدمه كما فى الافتراق والاجتماع كذا فى المواقف (قوله ولزوم النسبة الى آخره) يعنى ان لزوم النسبة و الاضافة الى المكانين والازمنة لها لاينافى ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف فى الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين و المفترقين واما وصف الحركة و السكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات مبنى على احد المذهبين (قوله وما يقال الى آخره) قائله مولانا مصلح الدين اللارى اى ما يقال فى توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم فى مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس بشئ لان ادراك الشئ كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشئ المدرك محسوسا و الا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى او ادراك عماه مع انه نفى صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير فى قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور فى ضمن الكونين واما قوله و للمس لايدرك الجسم آه فمن تتمة ما يقال ودفع الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لايدرك الجسم فى مكان و لا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التى هى الكون فى المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم فى المكان و يقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين و لا يخفى انه ليس بشئ لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس الجسم فى مكان اولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم و الضمير للمس اى لا يكون سببا

لادراكه اوللعقل وفى بعض النسخ والحس لايدركه فى مكان آه فح يكون
بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادرك العقل منه السكونين
وهو الحركة اذ الحس لايدرك كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحس الحركة
التى هى السكون المخصوص فعلى هذا قوله لايدركه فى مكان على نسخة
المصنف اى لايدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله راجع الى
الشئ يعنى الشئ المدرك بواسطة احد الحس الاخر لا يعد محسوسا كما لا يعد
ادراكه احساسا (قوله اشار ة الى ان تقديم قوله آه) كما بين فى علم المعانى
من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشى المدقق المعنى
المستفاد من التقديم المذكور وهو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لابغيرها
لا ما ذكره من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لايخفى
والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله اى مركب تام آه) يعنى ليس المراد
من الكلام ما هو المستعمل فى الانام و المتبادر عند الخواص و العوام اعنى
ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد
والالزم ان يكون المركب التقييدى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته
خارج تطابقه تلك النسبة او لاتطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته
خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس الامر او عدمه قد تطابقه
تلك النسبة وقد لاتطابقه وكان الفاضل الچلبى ظن ان ليس للكلام
معنى يشمل المركب الوصفى و غيره فلا معنى للانتقاض ولعمرى ان بعض
الظن اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى
بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح (قوله اى
على وجه تلك الشئ ملتبس بذلك الوجه) اى فى نفس الامر مع قطع
النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين
الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر
عما فى الذهن من النسبة لابد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه
اما ان يكون هذا ذاك اولم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف
به النسبة فى حد ذاته من الثبوت اوالا نتفاء صدق والاخبار على خلاف
ذلك كذب (قوله وهو الا وفق) اذ المخبر به فى الحقيقة هو النسبة لا ذات
الموضوع او المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) اى كونها مثبتة او منفية

بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذهو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعنى انه لايشترط فيه عدد الخ) واشتراط الخمس مذهب القاضى الباقلانى وهو يقول ينبغى ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة فى شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة فى الخمسة فعلم انه ليس كما زعمه رح (قوله اواثنى عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ماقال الله تعالى و بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا و بعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين بقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين (روى ان المؤمنين كانوا اربعين والنبى عليه السلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفى اكثر نسخ التلويح اوخمسين بدل سبعين و يرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) اى ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لايحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لايحتمل النقيض لاحالا ولامآلا امر دونه خرط القتاد انتهى ولايخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مستند الى الحس مخترع لاثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان مااتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شئ آخر بدله كما فى العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة و بغداد بحيث لايحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلى تأمل كذا فى التلويح (قوله قيل عليه الى آخره) يعنى ان للتواتر مدخلا فى افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ماذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر

يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل مايلزم من العلم به العلم بشئ آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين فى الذهن ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاحضار فانه لابد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر آه) فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية يعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة اوخفية واستفادته من وجه آخر لاينافيه (قوله فان قلت الى آخره) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لايدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لابسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم الدلالة الى آخره) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لايحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لايدل على عدم تحققه (قوله وقع فى التلويح آه) يعنى ان الشارح قال فى التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى الى آخره فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى

النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى و اما اخبار اليهود للنصارى
الى آخره فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ فى عطف قوله واليهود بتأييد بن موسى
عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه
اضافة المصدر الى الفاعل و يكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح
عطفه على النصارى لانه يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس
كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا
يحتاج الى التمحل فى هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله
لكن بعض النصارى الى آخره) يعنى ذلك التوهم باطل و لا حاجة الى جعل
الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل
فيكون فى كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود
على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى (اقول بحث لان اشتراك
النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه
لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه فى الكشاف هو الاول
نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود فى اخبار القتل تم المقصود كما
فى الكشف الكبير حيث قال و كذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت
بالتواتر فان خبر فتنه منهم مستند الى اربعة منهم (قوله بل لم يبلغ اصل
المخبرين الى آخره) اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام
و زعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة و الغالب انه لا يوجد العلم باخبار
السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم
انما كان عن شبهة كما اخبر الله تعالى عنه * و ما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن
شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم
فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم
ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط فى الخبر ان يكون عن امر ثابت
فى نفس الامر بل كونه فى نفس الامر مستفادا منه تأمل (قوله وعرق
اليهود الى آخره) قبل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا
التورية و زادوا فيها ونقصوها حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون
لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا
قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا

عند صنم مسمى بذلك (قوله وبالجملة) اى بمجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الى آخره على ماتوهم (قوله وفيه اشارة) اى في اتيان لفظة رب سواء كان التقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لايفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لانم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع مايكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ماههنا ايضا كذلك (قوله والتحقيق الى آخره) اى تحقيق الجواب وحاصله ان الاجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد فيهما وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلانم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجمع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لايبقى احتمال النقيض فلا يلزم شئ مما ذكر (قوله واما وهم التكذب الى آخره) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لامدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فهو جهة الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لايكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله لتبليغ الاحكام الى آخره) قال المحقق الدواني هذا لايشمل لمن اوحي اليه فيما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير

ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل انتهى الا
ان يتكلف انتهى ووجه التكلف هو اعتبار المغاير مما لا اعتبار به على انه بعد
تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال يا
ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد
غيري والمراد بالاحكام الشرعية الفرعية والحمل على الخطاب وهم لانه
يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة
الى قوم آخرين) دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل
النبيون بعد التورية بعد موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل
الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم
مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انما ورد على ظاهر
التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بتقرير شرع
من قبله فهو لم يبعث لتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة
الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ
الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى يساوي الى آخره) هذا ما اختاره الشارح
حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام
الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الى آخره
فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده (قوله لكن الجمهور الى آخره) اعلم انه قد
اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي
رسول وكل رسول نبي ولا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى
انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ الخلق عن
الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح
وقال بعضهم النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شرع بعده متجددة
بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم
ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص
بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الى آخره) وجه التأييد ان العطف يدل
على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم
لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق
موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا
او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر

والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الابرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى * واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا * وفي قوله تعالى * واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا * ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الى آخره) تأييد ثان لكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي (قوله فاشترط الى آخره) اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة واربعة الى آخره) روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التورية والانجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتفي) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اي لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكره باللهم (قوله ويمكن ان يقال الى آخره) اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكن فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الى آخره) جواب سؤال كانه قيل لو كان نزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا (قوله واشترط بعضهم الى آخره) عطف على قوله فاشترط بعضهم آه يعني اشترط البعض الشرع

الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبى فانه
قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل
عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى فى حقه وكان رسولا نبيا
مع انه لا شرع جديدا له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته
كما صرح به القاضى حيث قال فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل
على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم عليه
السلام كانوا على شريعته (قوله لا ينحصر الخبر الصادق فى نوعيه)
اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
(قوله ويعتبر الحصر بالنسبة آه) فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة
منحصر فى المتواتر وخبر الرسول لكن ينافى عن هذا التخصيص تعميم الخلق
فى قوله واسباب العلم للخلق ثلثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبئ آه)
حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة ولبس
بنبى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
من يدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبئ ليدخل فيه
الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة
الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول
ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة
ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق
النبى فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله
تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبئ محال وهذا
الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار
الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق لا يحصل فيه بما ليس
من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب
لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبى من انه
مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فان تم
تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور
الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله
مكذب لمقاله ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد
المتنبئ على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه

وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما قيل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى
لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد فيه من قيد على وفق ما دعاه
الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل
غيره تعالى او لانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شيء
مما ذكر (قوله ولا نقض بالفرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد
المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة ٢ اذ لابد في النقض من تحقق المادة والا
لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسانا ليس بناطق فيرد على تعريفه
بالحيوان الناطق (قوله وايضا اظهار الشيء فرع وجوده الى آخره) يعني
لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف
بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى آه لان الاظهار للصدق فرع
وجوده ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة
(فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما
امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد
باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار
المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره (قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله
تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم
تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلبي من انه
يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة
النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وظهر على يده الخارق لا يعلم
ههنا ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير
المذكور والحاصل ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا انما نعلم
ان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم
بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي
تأمل ٣ (قوله والحق آه) اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا
للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصايص بعض الاشياء كالمغناطيس
والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور
الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهوره مثله عن مثله وههنا ليس كذلك
لان كل من باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري
العادة وما قيل من انه لا يندفع الالتباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير

٢ قوله اذ لابد في النقض اي
في نقض غير الحد التام لما قالوا
ان الحد التام يجب ان يكون
مساويا للمحدود مفهوما
وصدقا بحسب الواقع فعلى
هذا فالصواب ان يقول والا
لامكن ان يقال تعريف
الانسان بالجسم الناطق باطل
منعا لصدقه على الجسم
الناطق الغير النامي او غير
الحساس مع انه ليس بانسان
اذ الانسان جامع لجميع الذاتيات
فالعقل لا يجوز انسانا لم
يتصف ببعض الذاتيات
فقوله يمكن ان يكون انسانا
ليس بناطق باطل في الواقع
وفي نظر العقل فليس له امكان
ذاتي ولا امكان عقلي بمعنى
الاحتمال العقلي فلا يجوز
عقلا اصلا بخلاف ما ذكرنا
(كلنبوي)

٣ وجه التأمل هذا الجواب
مبني على هذا مذهب الصرفة
في المعجزة فان تم تم والا فلا
(مص)

فذ فوع بما مر من انه لايمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لامدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشى والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لاتكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لايشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والالزم ان تكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة لبدن التى ليست مقدورة للبشر بقى شئ وهو ان هذا الجواب لايدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبى بدون مباشرة الاسباب فلابد من الالتجا الى الجواب الاول من انه لايظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبى مطلق الخارق الذى يظهر على يده ولو مجازا (قوله فان قيل كرامة آه) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبى منه مع انهم عدوها من المعجزات لان الحق من خلق الخارق على يد الولى اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبى ايضا باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة عنا بعته وما قيل فى الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بمعللة ٤ بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولاشك ان كرمات الولى تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لوكان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه ٥ لما شرطوا فى المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات آه) جمع الارهاص وهو الخارق الذى يظهر قبل بعثة النبى سمى ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات اى تشبيه ماظهر على يد الولى بماظهر على يد النبى باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة النبى فكانه صدر عن النبى والتغليب متعلق بالارهاصات اى تغليب ماصدر

---

٤ قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه الخ وفيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا فى التعريف وانتفاء التعليل من افعال الله تعالى لايوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات ايضا لامتناع وقوع ماليس بمراد الله تعالى فالحق ان الاظهار مراد الله تعالى من غير ان يكون ارادته حاملا باعثا على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض وعلى هذا فالحق فى الجواب ههنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله تعالى اظهار صدق النبى المتبوع وكرامات من حيث اراد بها اظهار شرف الولى كما لايخفى (كانبوى)

٥ قوله لما شرطوا الخ فيه ان شرطهم لاخراج ماظهر على يد من ليس بمدعى للنبوة ولا تابع له فحينئذ يندفع هذا الايراد ولعله وجه التأمل (كانبوى)

بعد البعثة على ماصدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولاعدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل به وان لايتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لايتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لاينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كمالايخفى ففساده لايخفى (قوله ولك ان تأخذه امكانا عاما) اي ولك ان تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة اولايكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولايخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا ولواعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لايمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاقي ٦ وليس من حيث كونه وسيلة فلولم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذلايمكن التوصل بكل نظر فيها ولواريد الاطلاق اي نظر مالم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه ٧ وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اي اليقين انماهو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين ٨ كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مؤلف من اقوال آه مختص به اذلا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لاعلاقة

٦ قوله وليس من حيث مع ان الباء السببية في قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (كلنبوي)

٧ قوله وهذا التعريف مختص الخ حيث اخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيده اهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكراهة (كلنبوي)

٨ قوله كما ان التعريف الثاني الخ فيه سهو ظاهر اذ الاستلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين اعني الدليل ونتيجته لا بين العلمين كما في التعريف الثالث والاستلزام بين المعلومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان اوغيره وما سيأتي منه من انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة

بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات فى التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر العضدى من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه (قوله لما لم يقل لذاتها آه) يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ٩ ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الاعلى مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع انفكاك فى الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا ٢ والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الى آخره) يعنى ان القوم اتفقوا على ان التعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكره فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول و بما حررنا لك ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يبدل بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظى والعقلى بل الحق بيان ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الى آخره) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس الحق من تلفظ الا احضار ذلك التعقل فى الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته

يعنى ان القائلين بالاعداد والتوليد الخ فبنى على هذا السهو ايضا لانا نختار ان المراد هو الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك عقلا لكن بين المعلومين وما كان مختلفا فيه بين الفرق الثلثة اعنى الحكماء والمعتزلة والاشاعرة بكونه اعداديا وتوليديا وعاديا انما هو الاستلزام بين العلمين فمع كون الاستلزام الذاتى بهذا المعنى يصح التعريف على جميع المذاهب فاعرف (كانبوى)

٩ قوله ولا يخفى آه تحقيق المقام و دفع لما قيل من ان هذا التعريف مختص بالمنطق وحاصل الدفع انه ان اريد بالاستلزام الاستلزام العقلى المقابل بالعادة لا ما يقابل النفس الامرى كان هذا التعريف مختصا به وان اريد به الاستلزام العادى و العقلى لم يكن مختصا به (ص)

٢ قوله والمراد بقوله لذاته آه اى لا يراد الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية مطلقا معينة او غير معينة تأمل فانه دقيق (مصنف)

بل لمقدمة اجنبيـة اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس هناك
قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل
(قوله هنا في القول الاول) اي هذا التعميم والشمول الملفوظ والمعقول
انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي هو دليـل واما لفظ
القول المذكور في آخره الذي هو مـدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب
تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر
ان يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هنا والحق ان اطلاق
الدليل على الملفوظ مجازا باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقـة اعني
المعقول (قوله هذا الحصر مبني الى آخره) اي الحصر المستفاد من تعريف
المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على
ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر
في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط يلزم للحال المطلوب
اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب منه مقدمتان احديهما من الوسط
والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب
الخبري ولما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على
ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المأخوذة
مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات
بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا بشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري واما
المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى
للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المختصر
العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبي
في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبهـا
دليلا (قوله حتى يلزم كون الى آخره) متعلق بالمنفي لا النفي (قوله لكن لا يخفى
انه خلاف الظاهر الى آخره) يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر
في احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو
المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام
الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على
ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح
واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل

﴿ قولنا ﴾

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اى ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلابنا فى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يرادبا لنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان تكون المقدمتان المأخوذتان مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلبى فى هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر فى التعريف امكان التوصل ولا امكان فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق آه) يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله فى التعريف فخرج من التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبى من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه

شاملا للامارة ايضا (قوله وبلزومه آه) عطف على قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة او التوليد او الاعداد فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة لها سواء كانت بديهية اوكسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر و لم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علة لها فهما خارجتان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهى خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشى فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية فى الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكره فى قوله اللهم الا ان يزاد آه انتهى اقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى قوله وايضا يرد عليه آه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول آه) يعنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيهما والا لامتنع تحقق

العلم بهما بدون العلم بيّنا بحهما كالمثلث لايتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين
والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بيّنا كان اوغير بين و التفرقة
انما تظهر فى العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو
الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط
لايستدعى الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم
لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية
الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد مايلزم من العلم به بعد تفطن
كيفية الاندراج ولاشك حينئذ فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال ويمكن
ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ماهو دليل
حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند فى حاشية شرح المختصر
العضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه
ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج
فى حكمه و لا شك ان كلا الامرين منحصر فى الشكل الاول فمن لاحظ
الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير
انفكاك بين العلمين (قوله وايضا يرد عليه آه) يعنى يرد على هذا التعريف
وكذا على السابق اعنى قوله مؤلف من قضيتين آه انهما غير ما نعين
لصدقهما على المقدمات التى يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو
ان تجد المبادى المرتبة فى الذهن فتنتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها
ليست بدليل لانه مختص بمايقع فيه الحركتان اعنى الحركة من المطلوب الى
المبادى الغير المرتبة ثم منها المرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الاان يراد آه)
فحينئذ لاانتقاض بها لفقد ان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
والحركة الثانية مفقودة فى الحدس و انما قال اللهم اشارة الى ضعفه
لان الاستلزام عام بظاهره و لاقرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة
على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد
من اللفظ المشترك على مامر تأمل هذا لكن بقى شئ وهو ان الايق بالبيان
ان يذكر المحشى او لا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيا آه ثم يذكر ان المراد
بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات
التصورية و التصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد (قوله فبالك فى
او فوق آه) لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو

من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة
مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول آه) يعني يمكن تطبيق هذا
التعريف على التعريف الاول على مايشعر به المراد صيغة افعل التفضيل
بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر
في احواله يستلزم المطلوب لظهور ان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط
بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم
بان العالم له صانع (قوله ولايذهب عليك آه) حاصله انه على تقدير ارادة
اللزوم بشرط النظر لايحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني
مايلزم من العلم به آه على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع
الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على مااخذه
الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات
فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة
التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات
المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب
التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على
العام حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول آه) جواب سؤال
مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد
من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولاشك انه حينئذ لايصدق على
المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف
مثل الاول خروج عن منهاج الكلام اذ لاقرينة تظهر الدلالة على ارادة
اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف
ولهذا قال خروج عن منهاج الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ)
يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه
واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق
ولايكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا ولذا احكم بان التعميم صواب
(قوله يريد ان الخارق الدال آه) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله
تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق
الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده قصدا منه لاظهار
صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق

الذى يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب المقالة بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره فى الاعتقاد بمكالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شئ من ذلك بان لايكون خارقا اولا يكون موافقا اولايكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق (قوله اذلو جاز كذبه آه) هكذا ذكره السيد السند قدس سره فى شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيمادل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة ومايبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم فى دعوى الرسالة لا على صدقهم فى الاحكام الباقية والازم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم فى الاحكام التبليغية لايلزم ابطال دلالة المعجزة والوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم فى دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم فى الامور التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى لاينافى الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لايستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما فى المعلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذلو جاز كذبه عقلا انه لوجاز وقوع كذبه عقلا ولاشك ان امكان نقيض المعلوم العادية فى نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على مابين فى محله اونقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور الله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته (قوله هذا فى الامور التبليغية آه) يعنى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم فى الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان فى الامور التبليغية اوغيرها يوجب العلم والوجه فى ايجاب

ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب
انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل
في ذلك الامر الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير
احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل
الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر
الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو
اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول
يوجب العلم آه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى
استحضار تلك المقدمتين على ما مر فحينئذ لامعنى للاعتراض بان خبره بعنوان
ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره آه)
يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدقه في
الخبر بديهيا واستدلاليا لما انا لو لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر
عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم
حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصفه
التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج
الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف
العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما حررناك ظهر ان ما قاله
الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا يخفى
من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولانه لما ان ملاحظة
الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر
نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس
كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن
المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعم الثبات آه)
يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر
المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون
ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار
وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره
المحشي ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره

وان ذكر العلم لا يوجب الشك لاختصاص الا لا دلالة له عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولاشك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه و الاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات آه (قوله اللهم الا ان يراد آه) اى اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله وبخص عدم الاحتمال عند العالم بما هو في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض وهو عدم التجويز العقلي لما يعمه و الامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم و اللازم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه و بما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من البعد شيء بل فيه من الحسن ما فيه لانه معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلابد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما مر فتم ان دعوى التبادر المذكور لا يدله من دليل (قوله فالاولى آه) اى الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ و بالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر

التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم فى الحال فيخرج الظن و الثبات بعدم الاحتمال فى المآل بان لايزول بتشكيك المشكك ولابعدم الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على مامر فى تعريف العلم وفيه شئ ٢ وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ماعلم ضمنا قال الفاضل المحشى فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو فى الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا و ان اراد به الجزم المطابق فى الحال لا فى المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا اقول لامعنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق للواقع مطابق فى الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفى عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لايخفى ان قوله يوجب العلم آه) يعنى ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة آه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولايخفى انه على هذا التقدير يصير قوله و العلم الثابت آه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لامعنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد آه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت و استدل عليه بقوله والالكان جهلا آه اى وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا اوظنا فلايكون مشابها للعلم الضرورى فى التيقن او تقليدا فلايكون مشابها له فى الثبات فانه صريح فى ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف فى الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم آه دفع ايهام حمل العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى

٢ وهو ان تخصيص اليقين بعدم احتمال النقيض فى الحال ايضا غير متعارف ١٢

مطلق الادراك مشهور فى الكتب المتداولة بين الناس وان ماقيل من ان الادلة النقلية لاتفيد الاالظن كان مؤيد الارادته واما ما قاله الفاضل المحشى من ان العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى بها المذكور الى آخره وهو شامل لليقينيات وغيرها فلايكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشئ لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم فى قوله يوجب العلم الى آخره على تقدير ان يكون العلم فى قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم يحصر الاسباب فى الثلثة وايضا يجب التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وايضا سائر العلوم النظرية الى آخره) يعنى ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذى ذكره الشارح انه لاوجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لاتفيد اليقين (قوله والاقرب ان مراده الى آخره) يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الى آخره انه كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات فى العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المصنف لانه لايقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجئ فى بحث الايمان اقول رأى المصنف نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لانفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام تأمل قيل ليس فى كلام الشارح مايدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الخ لايفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت آه بالمعنى الاخص مماسبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فى غاية البعد اما اولا فلانه لاحاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الاعلى اليقينيات واما ثانيا فلانه لاوجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم

الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير و اما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت و اما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلا آه (قوله وكانه اشارة آه) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن آه اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدور وقال الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة اوضاع الالفاظ وان من المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولاشك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه و التيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور آه) قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ماذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل بمن هو اوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعيا مطلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم (قوله اما قطع النظر عنها الى آخره) يعني اما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج

الخبر المقرون و بقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امر اخارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه و الا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على مامر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدليل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله و قد يوجه الى آخره) يعني قد بين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر و تبقى مع انتفاء الخبر كما اذا كان تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر آه ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلازم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول و كل ما هو هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله وليس كذلك الى آخره) يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر و قرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد او في بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري

عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجماع فرب اجماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر و قرينته تنفك عنه و بما ذكرنا اندفع ما قيل بقي هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين و عدم امكان تواطئهم على الكذب و بهذا يتفاوت عدد المخبرين فى التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن فى الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة احوال المخبرين و القرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه فى مقام ولا يخلقه بعده فى مقام آخر من غير تأثير الحال و المقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع و الافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص و الخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن فى قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل و القرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن و خبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله كما فى العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول عليه السلام بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى اقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا فى الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله (قوله لانه كذلك الى آخره) اى لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب و لا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر وفى خبر الاجماع بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة

وقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم * الآية و فيه انه اذاكان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالى فلايصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم الضرورى وما فى حكمه (قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبنى آه) يعنى خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق فى النوعين مبنى على التجوز فان المراد المتواتر وما فى حكمه وخبر الرسول وما فى حكمه لا على التحقيق اذ هو فى الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال خبر الله تعالى والملك فى خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فى المتواتر بيان ان الحصر مبنى على المسامحة بارادة ما فى حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره اوعلى طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول الا انه علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذى يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا آه) يعنى قد سبق فى وجه حصر اسباب العلم فى الثلثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر و الافان كان آلة غير المدرك فهو الحواس و الا اى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح فى ان المدرك النفس والعقل واسطة فى ادراكها مغايرا لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه (قوله قلت آه) حاصل الجواب انا لانسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ٣ ووصف الشئ لايسمى آلة له اصلا اذ لايقال فى العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذى هو مغاير للفاعل فى الوجود وواسطة فى وصول اثره الى منفعله و اما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازى و الا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة فى وصول اثرها اليها لكن بقى ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث الاهلية من ارا

٣ قوله ووصف الشئ لايسمى آلة اقول والحواس ايضا اوصاف المدرك فيلزم ان لا يكون آلات اللهم الا ان يقال بل هى اوصاف الجسم فى اعضاء مخصوصة والمدرك هو مجموع الجسم والروح عند المتكلمين او النفس الناطقة عند الحكماء فعلى هذا لا يكون الحواس اوصافا للمدرك بخلاف العقل بمعنى القوة كما سبق ولك ان تقول دل كلامه فى شرح المقاصد على انه لانزاع فى ان المدرك عند الحكماء والمتكلمين هو النفس وان النفس عند المتكلمين هو الروح الانسانى مجردا كان او ماديا فلا يكون الحواس اوصافا للمدرك ايضا بخلاف القوة العاقلة (كانبوى)

كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي
ان يقال ان كان السبب خارجيا فهو الخبر و الا فان كان آلة فهو الحواس
وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه
غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار
ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكانه المدرك
ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض
الفضلاء ولا يخلو عن تعسف (قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد آه)
اي واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه
الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى
ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل و لاشك
ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لاينافي كونه قوة و وصفا للنفس لان
وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم
لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى
تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات
القديمة واما الصفات الحادثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما
مع عدم الآخر بان يعدم الصفة و يبقى الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل
ان شاء الله تعالى و العقل مع النفس كذلك (قوله هذا هو النفس بعينها)
اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس
فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله
يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لامدرك به ٣ اللهم
الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيلا
ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم و يكون مسندا الى الغائبات
و تجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى
جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط آه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح
في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر
المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير و التصرف وهو المشار اليه بقوله
عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال
ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس يدرك المبصرات
كذلك باضاءة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور

٣ قوله اللهم الا ان يقال الخ
اقول الصواب ان يقال لما
لم يكن هناك جوهر يدرك به
الغائبات والمحسوسات جميعا
ماعدا النفس فلا بد من ان
يحمل المغايرة المستفادة من الباء
على المغايرة الاعتبارية سواء
كان النفس ماديا كما هو عند
جمهور المتكلمين او مجردا كما
هو عند الحكماء و بعض
المتكلمين (كاتبي)

تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا
٥ لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه
(قوله والعرف واللغة على مغايرتهما آه) يعني ان العرف واللغة يدلان على
مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم
ان لو كان القائل بهذا المعنى منكر الاطلاق العقل على القوة المذكورة اما
لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على
النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول
ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله
تعالى خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال
انت اكرم خلق لك اكرم وبك اهين وبك اعاقب وبك اثيب فالاولى
ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا
لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (قوله عدم تقييده آه) يعني عدم تقييد العلم
بالضروري او الاستدلالي او نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في
معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه
سبب لجميع انواعه فاندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان عدم تقييده
اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى
العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني
(قوله ففيه رد لفرق المخالفين آه) ٦ فتخصيص الشارح السمنية وبعض
الفلاسفة قاصر لان المخالفين خمس فرق الاولى منهم المنكرون لافادته
مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة
لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة
لافادته في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة آه) يعني ان المراد
بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة
المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية
اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما
والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم
٧ لم يكن مثبتا لدعواهم (قوله لان هذا نسبة آه) لما كان قولهم النظر الصحيح
لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات
جعل افادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم اثبت كونه

٥ قوله لان الكلام في العقل الذي هو من صفات الخ لان الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف وصفاته والعقل بهذا المعنى خارج وفيه انه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القريبة والا وجب ان يعد الشمس منها لان لها دخلا في الادراك بواسطة البصر وقس (كلنبوى)

٦ قوله فتخصيص الشارح السمنية الخ يشير الى ان غرض المحشي من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرض المحشي انه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفا للسمنية وبعض الفلاسفة فلم يكن ردا لهما وان حمل على العموم فكما يكون ردا لهما يكون ردا لسائر المخالفين كما لا يخفى ويمكن دفعه باختيار الثاني ويحمل كلام الشارح على التمثيل او على تنزيل غيرهما منزلة العدم بناء على عدم الاعتداد بغيرهما (كلنبوى)

٧ قوله لم يكن مثبتا لدعواهم

من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية آ ه ليحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم فى الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى وصفاته لايعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لوكان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا فى الالهيات فلوكان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم فى الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية فى افادته النظر مما لايرضى بسماعه الاذان الكريمة (قوله لكن يرد آه) يعنى٨ يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لوادعوا ان النظر لايفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على مانقل عن الامام من انه لانزاع لاحد فى افادته الظن وانما الخلاف فى افادته اليقين فلاتناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لايفيد اليقين فى الالهيات لا العلم به حتى يتناقض (قوله يرد عليه آه) حاصله انا لانسلم انه لوافاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا فى نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه يفيد العلم والحجج الالزامية اعنى المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة فى الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه فى نفس الامر قول بلادليل لايعبأ به (قوله هذا انما ينفى العلم آه) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل آه وحاصله ان هذه الشبهة لاتستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لايفيد العلم لاانه ليس مفيدا فى نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لايمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولاان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولاشك انه انما يلزم منه ان لايكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لايستلزم عدم كونه مفيدا فى نفسه والمدعى الثانى (قوله لكن القائل بنفسها آه) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعنى ان القائل بالافادة يدعى العلم بها ايضا اذالمقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لايمكن دعوى شئ بدون العلم به والمنكر ينكر هما معا اى يدعى كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع امابانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لانسلم ان مدعى المنكر نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو امابعدم الافادة

اى فى زعمهم والافغايته عدم تمام التقريب وهو ليس اولى من فساد المادة ببرائة دليلهم فلا يدل على انه ليس دليلا للسمنية فان من استدل بفساد المادة يجوز ان يستدل بفساد الصورة تأمل (كانبوى)

٨ قوله يرد على هذا الجواب الخ لكن هذا الايراد مدفوع عن الشارح بسياق كلامه فان قوله فيما بعد بمعنى اما ان يفيد شيئا من افراد اليقين فلايكون فاسدا او لايفيد فلايكون معارضا وان افاد الظن لان ما افاد الظن لايكون معارضا لما افاد اليقين كما لايخفى (كانبوى)

او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا انه يدعي الظن دون العلم (قوله اى اثبات افادة النظر الى آخره) يعنى ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعنى كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشئ بنفسه (قوله وقد يقال الى آخره) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولانسلم انه اثبات الشئ بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتايج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل فى استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه (قوله وقد زيفه الشارح الى آخره) وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ فى الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وماذكره من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتايج (قوله اى توقف الشئ على نفسه آه) يعنى ليس المراد من الدور معناه الحقيقى وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعنى توقف الشئ على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقى لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها

والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازى اقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول اغايدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المبين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم لزوم توقف الشئ على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازى (قوله حاصله انا نثبت الكلية الى آخره) يعنى لانسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذا لمثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولاخلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان شخصيته ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع مايورد من ان هذه القضية الشخصية لاتكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية

ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور فى ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب الوجود موجود بديهى (قوله والاولى الى آخره) يعنى ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فلو ل تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوى فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر اواحساس اوحدس اوتجربة (قوله وجعله تفسيرا لاول التوجه الى آخره) يعنى جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شئ اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل فى حصوله حيث فسر الاكتسابى المقابل له بما يكون بمباشرة الاسباب مدخل فى حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كلا من ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر فى وجه حصر الاسباب فى الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضى الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس اوتجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح فى ان ماثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلايم تقرير الشارح لانه يلايم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة فى حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف آه) يعنى ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكره المصنف الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار

ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله ويرد عليه آه) اي يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور ولكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى ان ذلك تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وانه يلزم الى آخره) عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة في البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولاشك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الى آخره) يعني ان الاولى ان المراد بالبديهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها

معها و يكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال فالاولى آه اشارة الى ان ماذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه مابيناه (قوله كلمة ماعبارة آه) يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لاما يعم الحاصل ومامن شانه الحصول وان لم يحصل فلايرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ماهو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجز عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل بامتناع العلم بحقيقته تعالى الحكماء ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم و لاحاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ماليس بحاصل لا يجوز سيما على ماليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول فى ماهية العلم انما يظهر على ماعرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة و اما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به آه فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على مامن شانه الحصول مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام و اما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء و بعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به فى شرح المواقف (قوله لكن يرد آه) يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بماعرفه الشارح وادرج الحسيات فيه و بين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لابد فى حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون بعض و تلك الامور غير مقدورة لنا اذ لانعلم بتفاصيلها ولازمان حصولها احصلت قبل الاحساس اومع الاحساس ولا كيفية حصولها فلوكانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد

ان الضرورى ههنا فى مقابلة الاكتسابى المفسر بما ذكر ومعناه مالايكون حصوله بمباشرة الاسباب وهوالموعود بقوله وستعرفه (قوله و يرد عليه آه) اى يرد على ماهو الظاهر ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقاله بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور ولكونه كسبيا فلايصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد مالا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل و النظر فى الاستدلاليات وتقليب الحدقة و الاصغاء فى الحسيات و لا يخفى ان ذلك تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى و الكسبى قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وانه يلزم الى آخره) عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضرورى مايكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات و الحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ماصرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولاكسبى لعدم حصوله بالاستدلال و الكسبى من العلم الثابت بالعقل مايثبت بالاستدلال و بما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الچلبى من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة فى البيان لدخولهما فى الكسبى فان المراد بالكسبى مايكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولاشك ان استعمال الحس و تكرار المشاهدة له مدخل فيها على مابين فى محله لان الكسبى من العلم الثابت بالعقل مايكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وماثبت منه بالاستدلال فهواكتسابى و ان كان الكسبى المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل اقول و يمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة فى الضرورى لان حصولها و ان كان بواسطة الحدس و التجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على مامر فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مماثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الى آخره) يعنى ان الاولى ان المراد بالبديهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات و قضايا قياساتها

معها و يكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال فالاولى آه اشارة
الى ان ماذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه مابيناه (قوله كلمة ماعبارة آه)
يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من اقسام العلم الحادث
والحدوث يستلزم الحصول لاما يعم الحاصل ومامن شانه الحصول وان
لم يحصل فلايرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه
انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ماهو مذهب
اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب
بمعنى انه لم يجز عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته
ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على
مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل
بامتناع العلم بحقيقته تعالى الحكماء ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا
التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم
و لاحاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ماليس بحاصل لا يجوز
سيما على ماليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول فى ماهية
العلم انما يظهر على ماعرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة و اما على
ماعرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به آه فغير ظاهر
لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة اوغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق
العلم على مامن شانه الحصول مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان يكون
التقييد لدفع ذلك الايهام و اما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول
فهو مذهب الحكماء و بعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به
فى شرح المواقف (قوله لكن يرد آه) يعنى ان شارح المواقف عرف
الضرورى بماعرفه الشارح و ادرج الحسيات فيه و بين وجه الاندراج
بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم
فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحول
الواحد اثنين ونحو ذلك بل لابد فى حصولها مع الاحساس من امور اخر
يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون
بعض و تلك الامور غير مقدورة لنا اذ لانعلم بتفاصيلها ولازمان حصولها
احصلت قبل الاحساس اومع الاحساس و لا كيفية حصولها فلوكانت
مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد

النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها و القول بانه يجوز ههنا
ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة يخالف
صريح العقل والاجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور
لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها
صونا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف آه) حاصله
ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة
في حصوله و الكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات
في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات
في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون
كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل
كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف
على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على
المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة يعني ان الكسبي
يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني
ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة
لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض آه) حاصله انه
جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسميه اعني الحاصل
بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسميه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي و من الثاني انه اكتسابي
وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين التقسيم والقسم (قوله وليت شعري آه)
يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل
الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم
من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري
و الاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور
حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى
في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار
و صرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة الى الاسباب المباشرة
و غيرها المتحققة في الضروري و الاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله

واسبابه اى واسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اسباب ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اى توجهه وملاحظته الى الضرورى والاستدلالى. ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشئ قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا فى المكسبى. ويكون الضرورى قسيما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لا يكون على وجه المباشرة كما فى الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانهما حاصلة بملاحظة العقل التى ليست بمقدورة للعبد لو يكون على وجه المباشرة كما فى النظريات والبديهيات التى سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التى هى حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشى (قوله ولو سلم فيجوز آه) اى ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذى هو اعم بقيد السبب المباشرة حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر قلت نظر العقل متحقق فى الوجدانيات وليس بسبب المباشر والسبب المباشر متحقق فى الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان فى النظريات والمقسم الضرورى والاستدلالى فى قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضرورى يحصل باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم اى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضرورى داخلا فى المكسبى فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا ذلك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذى هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثانى آه) يعنى نعم ان الضرورى فى التقسيم الثانى محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه

لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر
ما حصل بنظر العقل فى الضرورى و الاستدلالى لخروج الحدسيات
والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل و ليستا بداخلتين
فى الضرورى لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة
و لا فى الاستدلالى لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج فى دفعه الى جعل
قوله من غير احتياج تفكر تفسير الاول التوجه فيحصل للضرورى
معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضرورى على معنى
آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر و انما لم يحمل
التفكر فى قوله من غير احتياج الى تفكر على معنى اللغوى اى من غير
احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات
داخلة فى الاستدلالى و لم يحصل للضرورى معنى ثان لان تمثيله للضرورى
الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه
الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان
ما قاله الفاضل المحشى وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات
و التجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة فى الضرورى
و لا شك ان الضرورى باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم
من الاكتسابى و قد كان الضرورى قسيما للاكتسابى فيلزم ان يكون
قسيم الشئ قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل
اذ ليس المقصود ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات
والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان حمل
الضروريات على المعنى الثانى دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض
فى كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذلك واعلم ان مقصود
المحشى من قوله وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة
البداية كما ينبغى لا يتخيل التناقض الذى يفضى الى اعتبار المعنيين
للضرورى نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تأمل (قوله فيحتاج
الى دفعه آه) يعنى لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة
الخلق لبطل حصر الاسباب العامة فى الثلثة و يحتاج فى دفعه الى ما يحتاج
فى دفع النقض بالحدس و التجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض
متعلق بتفاصيلها و كان الحاكم فى جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه فى العقل

وان كان باستعانة من الحس و تجربة و الوجدان و الالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب لعامة اسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ماذكر (قوله الا ان تخصيص الصحة الى آخره) لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد لشئ ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الى آخره) لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الى آخره) لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشئ قيل لمعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا (قوله وايهام خلاف المقصود) لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشئ الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى و لا يخفى ان ماذكره المحشي بقوله وجوابه الى آخره يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقض حالا و مآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على مايشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها[٢] المفيدة للعلم بلا تخلف و هذا القدر كاف لايراد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه التسمية) اي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية و المناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع

[٢] قوله المفيدة للعلم بلا تخلف اقول فيعود النقض بالالهام المعلوم اى علم كونه الهاما من جانب الله تعالى لانه مفيد للعلم القطعي بلا تخلف وان كان مطلق الالهام لا يفيده بلا تخلف لعدم القطع بالهامية بعض افراده ولذا كثيرا ما يظهر الخطأ فيما يدعى انه الكشف والالهام و هذا كما ان السبب الحواس السليمة و النظر الصحيح لا مطلق الحواس و النظر الا ان يقال ان الالهام المعلوم انما يفيد العلم بلا تخلف لمن الهم اليه فلا يكون سببا عاما لعامة الخلق والكلام فيه فتأمل (كلنبوي)

(قوله وليس من التعريف) اى ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه و المشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع و ظنى ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الى آخره) يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكرموهما بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان فى اتيانه الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس و على كلها اطلاق الكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو و بكر وعلى كلها (قوله لانه اسم للكل الى آخره) عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح فى شرح الكشاف وهو اسم لكل جنس و ليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففى تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التى يتركب منها

فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال
جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة
هذا والفضلاء فى توجيه عبارة المتن وجوه تركناها لمخافة الاطناب وماذكرته
فيه اقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الى آخره)
المقصود من هذا دفع ماينجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن
بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة
بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لاتتعدد الابامور خارجة
عنها من كونها فلكية اوعنصرية نارية اوهوائية غيرقديمة بحسب توارد
افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن
طبيعتها النوعية و ان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة
النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار
المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها
بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة
النارية و بالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات
الفلكية من نوع الهواء ولايجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية و حاصل
الدفع ان المشهور وان كانت الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل
عليه ببقاء صور الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب
الجسم منها يسمى اسطقسات و باعتبار تحليله اليها عناصر فى امزجة المواليد
الثلثة اعنى المعادن و النباتات و الحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا
بان صور العناصر باقية على حالها فى امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد
منها بعد الافتراق بمركزه اوهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها
الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة
بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والالم تكن المواليد قديمة بالنوع
فلامعنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس و تجويز حدوث نوع النار
نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل
نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع
ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال اواراد بالنوع النوع الاضافى
اعنى المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية و يكون موافقا
للمشهور (قوله قيده بالاضافة آه) اى قيد القيام باضافته الى العين او الممكن

احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذلا تحيز للواجب (قوله ثم لايخفى الى آخره) يعنى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف اعنى قيام العين عليه اذا لمشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ماقيل فى دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هى من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم ان لو قرر عبارة المحشى بانه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لافائدة فى اعتبار الوحدة النوعية فى المقسم كما لايخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود فكيف يكون جزأ الموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة فى العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله ليس امرا آخر بل عين وجوده الى آخره) اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد السند فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على مايدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر و وجوده فى الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ٣ ورده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات ٤ وايضا امكان

٣ فالقيام متأخر بالذات عن وجوده فكيف يكون نفسه وفيه انا لانسلم صحة هذا القول وقد قلتم ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو كان الوجود مقدما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم فليكن الترتيب بالفاء للتغاير الاعتبارى كما فى قولهم رماه فقتل (منه)

٤ وحاصله ان امكان الوجود الرابطى مغاير لامكان الوجود المحمولى لتحقق الاول فى الامور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثانى فى الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجود ان متغايرين وفيه ان التغاير بين الامكانين فى العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لايجدى نفعا اذ الشارح العلامة يقول ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع (منه)

ثبوت الشئ فى نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثانى فان البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمراد اتحادهما فى الاشارة الحسية فتأمل (قوله بمعنى البعد المفروض آه) يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق معناه المتعارف اعنى الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد آه) اى لم يكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا فى قوله ليتحقق الابعاد الثلثة (قوله رد بان التقاطع الى آخره) يعنى ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان فى الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذى قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزآ اب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد احدها من اب والثانى من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهى الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال فى عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة ٩ فالاوجه فوقه رابع اى فوق احدهما رابع كما فى المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبى فى حاشية المطول ان جملة كثرت اياديه فى قولنا فلان كثرت اياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر ملتقى لم يكن

٩
ا ٠ ٠ ب
ج ٠ ٠ د

ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل (قوله وان كان لفظيا راجعا آه) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يحقق بطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة اومن ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف لثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما (قوله اى مطابقة للواقع آه) انمعنى الانقسام الفرضي هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن الحلة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الجارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر عدم لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع في شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا يخفى في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه

لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ماحققوه ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشى تركه لان الاول اسبق الى الفهم (قوله وان امكن دفعه آه) اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم (قوله لايقال احتمال جزء لايدل الدليل آه) يعنى لانسلم ان المقصود حصر ماثبت وجوده اذ لو كان كذلك ابقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لايدل الدليل على حدوثه وهذا ينافى غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء لايدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ماسيجئ انما يدل على حدوث ماله كون فى حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وماقال الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتى فى قوله وههنا ابحاث آه فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع لصغرى الدليل اعنى العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لانسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ماثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله لايقال آه اعتراض على هذا الجواب بانا لانسلم ان المقصود حصر ماثبت وجوده لانه ينافى غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبى فى تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لايتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لايدل الدليل على حدوثه ولاخفاء فى انه ينافى غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ماسيجئ ان كل ماله كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ماكان كذلك فهو حادث ولا شك

ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل (قوله وان كان لفظيا راجعا آه) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما (قوله اي مطابقا للواقع آه) ان معنى الانقسام الفرضي هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن الملة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الجمادية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والا فالعقل فرض كل شئ يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر عدم لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع في شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء انه لا يخفى ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه

لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشى تركه لان الاول اسبق الى الفهم (قوله ولئن امكن دفعه آه) اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم (قوله لايقال احتمال جزء لايدل الدليل آه) يعنى لانسلم ان المقصود حصر ماثبت وجوده اذ لو كان كذلك ابقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لايدل الدليل على حدوثه وهذا ينافى غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء لايدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ماسيجئ انما يدل على حدوث ماله كون فى حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وماقال الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتى فى قوله وههنا ابحاث آه فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع لصغرى الدليل اعنى العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لانسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ماثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله لايقال آه اعتراض على هذا الجواب بانا لانسلم ان المقصود حصر ماثبت وجوده لانه ينافى غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبى فى تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لايتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لايدل الدليل على حدوثه ولاخفاء فى انه ينافى غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ماسيجئ ان كل ماله كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك

ان وجود الجزء بدون الكون فى الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وايضا وجود جوهر مركب آه) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب فى الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لانا نقول الغرض بيان آه) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعنى المجردات لاينافى غرض المصنف (قوله واحتمال المركب آه) جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله اى مستقيم لان اللازم آه) يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ماله المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما اوغير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض قدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لاينافى الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولاينافى الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشى ولايخفى انه لافائدة حينئذ فى تقييد الخط بالفعل فى قول الشارح فالاتصال فيها

خطا بالفعل الى آخره فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافى الكرة الحقيقية اللهم
الا ان يكون بيانا للواقع ايضا وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء فى قوله على
سطح حقيقى مرادا ومحمولا على غفلة الشارح على ماقاله بعض الافاضل
والظاهر من عبارته ان المراد به مايكون سطحا حقيقيا لاحسيا مطلقا سواء
كان مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية
فى نفس الامر لابحسب الحس على السطح الحقيقى لم يكن المماسة الابجزء
غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان فى الكرة خط بالفعل امامستقيما
ان وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى
فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية عندهم
على مازعموا فتدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب
الاعداد اكثر الى آخره) يعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية
اكثر من المراتب التى يعد اى ينقص العشرة من تلك المراتب وهى مابعد
العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة
الاحاد ايضا مع ان كلامنهما غير متناهية وقيل فى توجيهه ان جميع مراتب
الاعداد اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة
مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التى يعد العشرة من الاحاد
ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المأت التى يعد العشرة من العشرات
ولايخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع
مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفى بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف
المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التى بعد العشرة
اعنى احد عشر الى مالايتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات
قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه
مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز
ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد
ان القلة والكثرة فى الامور الموجودة لايتصور بدون التناهى ومراتب الاعداد
امور وهمية والموجود من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث
لان الاجزاء الموجودة فى الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهى
لاتقف الى حد كما لاتقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه

ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وايضا وجود جوهر مركب آه) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لانا نقول الغرض بيان آه) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعني المجردات لاينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب آه) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله اي مستقيم لان اللازم آه) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المتسوى على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ماله المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما اوغير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض قدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لاينافي الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لوقسم حصل الخطوط المستديرة ولاينافي الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولايخفى انه لافائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح . الا لكان فيها

خطا بالفعل الى آخره فان وجود الخط المستقيم مطلقة ينافى الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للوقع ايضا وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء فى قوله على سطح حقيقى مرادا محمولا على غفلة الشارح على ماقاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به مايكون سطحا حقيقيا لاحسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية فى نفس الامر لابحسب الحس على السطح الحقيقى لم يكن المماسة الابجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان فى الكرة خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية عندهم على مازعموا فتدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر الى آخره) يعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التى يعد اى ينقص العشرة من تلك المراتب وهى مابعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل فى توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التى يعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المأت التى يعد العشرة من العشرات ولايخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفى بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التى بعد العشرة اعنى احد عشر الى مالايتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة فى الامور الموجودة لايتصور بدون التناهى ومراتب الاعداد امور وهمية والموجود من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة فى الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهى لاتقف الى حد كما لاتقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه

(قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن و كل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدور الله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه و قوته ان يقبل الانقسام دائما و لا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان للفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم و حينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزى و يتم الدليل عليهم الزاما (قوله ان قلت النقطة الى آخره) حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا و بالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه و لا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزء لا يتجزى (قوله تلك القضية مهملة الى آخره) يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية

لاكلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعنى السطح المبتدى
من القاعدة المنتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة
بلاخط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلاخط فيجوزان يكون نهاية سطح
الكرة نقطة بلاخط ايضا وماقيل من انه لانقطة فى الكرة كالاخط فالمراد
انه لانقطة فيها بالفعل و يجوزان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها
بعد حركتها على نفسها من غيران تخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين
هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والآخر
مبتدأ منه و يضيق عليه الى ان ينتهى الى نقطة هى رأسها فان كانا
مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا والامضلعا (قوله لانه فى الآخرة الى آخره)
يعنى ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى نفى حشر الاجساد لان الحشر
سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون
فى دار الاخرة فينا فيه استمرار الاولى و عدم زوالها و هذا اولى مما قيل
فى بيانه ان هلاك البدن لايكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى
والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلايكون الحشر بجمعها بل
بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية و من البين ان المعدوم لايعاد لان هذا
البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد
(قوله ادلة دوامها الى آخره) يعنى ان الظاهر المتبادر ان قوله المبنى عليها صفة
لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول
الهندسة التى يبتنى عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة
فى الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله و كثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم و قوله المبنى صفة بعد
صفة لقوله اثبات الهيولى يعنى مثل اثبات الهيولى والصورة التى يؤدى
الى القدم و يبتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون
قابلا للحركة المستديرة وذلك مبنى على ان لايكون المسافة مركبة من اجزاء
لاتتجزى بل متصلا واحدا فى انفسها على مابين فى محله (قوله و قيل لا اما
لخروجها بكلمة ما الى آخره) يعنى ان كلمة مافى تعريف العرض عبارة عن الممكن
بقرينة انه قسم من اقسامه و الصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث
والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله
ويحدث فى الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة

اذلا واسطة بين الممكن و الواجب لكنهم التزموا ذلك و قالوا انها قديمة واجبة لكن لالذاتها ولالغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولايخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الى آخره) يعنى قيل ان قوله ويحدث الى آخره ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة فى تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه و معنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لايكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند فى شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه و لا نسلم ان كل ممكن حادث بل مايكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب و هذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين و دخولها فى العرض لايوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شايع فى الحادث فلايرد ان اطلاق العرض على صفته تعالى لم يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الفاضل الحلبى فى توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة فى ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلايجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلامعنى لحمله على مذهب الكرامية (قوله ذكر فى شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لاتحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها فى جوهر واحد اذوجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ماعدا الاكوان من الاعراض لايوجد فى غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه فى غيرها وان كان ممكنا فلامنافاة بينهما لان كلام شرح التجريد فى الامكان وكلام الشارح فى الوقوع (قوله ولك ان تستدل الى آخره) يعنى لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لايبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعرى غير تام عند غيره و بين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه فى بيان حدوث الحركة والسكون

بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية (قوله اذا القصد الى ايجاد الموجود مح آه) يعني ان أثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود مح بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا (قوله واعترض آه) حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لامنافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لايلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد عليه كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني مايكون مستلزما المقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترز عن القصد الناقص اعني قصد واحدمنا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا (قوله اي مستمر الوجود) لايطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان مايطرأ عليه العدم لايكون قديما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لايطرأ عليه العدم والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز ان يستند آه) يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لايجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون

ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه فى الازمنة
الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعنى الموجب القديم مع واحد
من تلك الشروط ولايكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفى
شرط لاوجوده الذى ينتهى اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لايكون
شرطا لوجوده فلايلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة
وهو جائز فقوله فلايلزم قدمه بمعنى لايلزم استمراره وتمثل لك مثالا بان يكون
سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة
المتعاقبة المفروضة من مبداء معين الى غير النهاية فى جانب الماضى بان يكون
كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد فى الزمان
الماضى فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه فى جميع الازمنة
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعنى الموجب القديم مع واحد
من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولايكون مستمرا لطريان العدم
عليه بواسطة انتفاء شرطه اعنى الحركة الجزئية التى ينتهى اليها جميع
الحركات التى هى شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط
وجوده والفاضل الجلبى حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون
ذلك الحادث الزمانى مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير
متناهية فلايكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم.
ولايخفى ان منع القدم بهذا المعنى لايفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض
والكلام فى انه ينافى العدم ولذا فسره المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى
المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزمانى وقد اعترف به (قوله قلت
يبطله برهان آه) يعنى ان لايتناهى الامور المتحققة الوجود سواء كانت
متعاقبة اومجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجئ انشاء الله تعالى فلابد
ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا
واسطة فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ماهو مستند اليه بتوسطه ايضا
قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم يرد
ان يقال آخره) يعنى يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط
امر عدمى ثابت فى الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير
مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه اعنى ذلك

٨ آخر لايكون شرطا لوجوده الذى آه (نسخه)

العدم بان يوجد ذلك الحادث فيه الازال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمى لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شيء ايضا لعلمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات واما ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثانى فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمى يحتاج الى علته فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق فى حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فيزول لها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الى آخره) يعنى لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتى بقوله فان قيل آه لانه حينئذ يكون داخلا فى السكون لان معنى قوله والا اى وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما فى آن الحدوث او لا يكون فى حيز آخر بل فى ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث فى السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه الشارح عنهما (قوله يرد عليه آن ما حدث آه) يعنى يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات فى آن سكونه اعنى الآن الثانى شارعا فى الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم

الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ماذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه آه لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا ماقيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايز ان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشئ في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد (قوله والحق ان الحركة كون اول آه) هذا بعينه ماذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر آه (قوله وهذا ظاهر) اى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى حينئذ لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بحسب تتالي الآنات ولانه يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه آه) يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه (قوله قلت جوازه آه) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه

والتحقيق ان الحركة كون آنين في مكانين والسكون في آن في مكان واحد نسخة

لان القدم ينا فى طريان العدم مطلقا اى بالفعل و بالامكان لا ن القديم
ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند
اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلاواسطة فلا ن امكان عدمه يستلزم
امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة لجواز زوال
السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا و به اى
باستلزام جوازالزوال سبق العدم ثبت المقصود اعنى اثبات حدوث السكون
وان لم يستلزم طريا ن العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة
القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن
زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الوجب القديم
فلا اذيجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير و ممكنا بحسب الذات نعم لوثبت
ان ماثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته على ماذهب اليه بعض المتأخرين لتم لكنه لم يثبت (قوله والاستدلال
عليه بان المجرد الى آخره) تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذا وجد لشاركه البارى
فى التجرد لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر و اما بطلان
التالى فانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب فى ذاته تعالى المستلزم
للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لانسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه
مشاركة فى العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة
فى العوارض خصوصا فى السلبية لاتستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة
بسيطة ممتازة عما عداها بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم
انه شركة فى امر ذاتى فلا نسلم ان مابه الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب
لم لايجوز ان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ماذهب اليه
المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمى كما بين فى محله (قوله ومنها مايقال
مالادليل الى آخره) تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل مالادليل
على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل
الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لولم يجب نفيه لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لانسلم الكبرى
فان الدليل ملزوم و المدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشئ متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع
مع عدم العالم (قوله على ان عدم الدليل الى آخره) حاصله ان اريد بقوله لادليل

على وجود المجردات انه لادليل فى نفس الامر منعناه لان عدم العلم لايستلزم عدمه فى نفس الامر وان اريد انه لادليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا فى نفس الامر فلا يكون المجردات مما لادليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الى آخره) جواب سؤال مقدر كانه قيل اولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا (قوله حدوث سائر الاعراض) يعنى ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف و المراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض وهو ما لايكون حدوثه معلوما بالمشاهدة و لا بالدليل اذلو كان على ظاهره و يكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله فى الجميع (قوله فحوث الى آخره) اى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة و السكون مثلا دليلا و حدوث البعض الآخر مما لايعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة ٣ وعندى انه لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة و السكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث (قوله يرد عليه ان المطلق آه) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لاوجود للمطلق فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اى من حيث تحققه فى ضمن حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد فى ضمن جميع تلك الجزئيات التى لابداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعنى عدم البداية

٣ قوله لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات منه

وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في اتصاف الى آخره) جواب سؤال مقدر كأنه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضاحك واللاضاحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا (قوله وايضا لو صح الى آخره) نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك واللازم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشئ لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب ان يجاب الى آخره) اي يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجئ ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا (قوله خصه بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الحيز والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الى آخره) منع الملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهرة واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل

والجزء (قوله قلت هذا لايضرنا الى آخره) يعني ثبوت الجائز الذي لايكون مغايرا للواجب لايضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المباين الى آخره) اي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولاشك في صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لايضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الى آخره تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشئ لعدم استقلاله في الجواب واجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لايدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلايخلوا ما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ماسيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولاغيرها وحينئذ يرد انا لانسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لايجوز ان يكون الواجب الوجود لالذاته ولالغيره فلابد من الالتجاء الى ماذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لايخفى وبما ذكرنا ظهر ابضا ركاكة ماقيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بانا لانسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لايجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الى آخره) يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ماثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لايكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لماثبت حدوثه لالجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة

مطلق العالم و يكون محدثا لما ثبت حدوثه ولايكون منه فلايلزم عليه الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لايضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لايصلح لذلك و ماذكره المجيب الاستدلال بطريق الامكان و لاكلام في سلامته و عدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لايكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولايخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد (قوله وحمل المحدث آه) يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي مايكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته و لايحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لايساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح آه صريح في ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغني عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولاحاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلايصح قوله وهذا قريب آه هذا تقرير كلام المحشي على ماسمعته من الاستاذ ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلايكون من المسائل المطلوبة بالذات و لايحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث

في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات ليصير محصول
الاستدلال انه لولم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود
محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح
محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب
يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا اوقديما
مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث
صرح هنالك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه
كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا
بالحدوث الذاتي على ماصرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا
معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه
المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشيء لايدل
على نفسه آه) يعني لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولوكان
من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء
منه دليلا على وجود المبدأ له لكنه لايصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء
لايكون دليلا على نفسه فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لايكون حينئذ اي حين
عدم دلالته على نفسه من العالم ٤ واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له
على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لوكان جائز الوجود لكان من جملة
العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان لم يكن من العالم وان لايكون
منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لايكون حينئذ من العالم انه
لايكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا
لم يكن من العالم لايكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم
الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان يكون
من العالم وان لايكون منه وانه تناقض فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم
وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل
كلمة اذ في قوله اذ لايكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم
ان لايكون مبدأ له اوان لايكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض
لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولايخفى انه تصحيف اذ لامعنى للترديد لتحقق
لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة او حينئذ في اللازم الثاني وتركه

٤ قوله واذا لم يكن من العالم
لم يكن مبدأ له الخ فيه انه لامعنى
له فالصواب ان مراد المحشي
الخيالي هو ان مبدأ العالم يجب
ان يكون مبدأ لكل جزء من
اجزاء العالم ومدلولا لكل جزء
فلو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم ولوكان من جملة
العالم يلزم ان لايكون مبدأ
ومدلولا لبعض اجزائه الذي
هو نفسه على ذلك التقدير اما
الصغرى فظاهرة لان كل ممكن
لم يكن وجوده مقتضى ذاته
كان دالا على وجود مبدأ له
فيكون من جملة العالم واما
الكبرى فلانه لوكان من جملة
العالم مع كونه من جملة العالم
يلزم ان لايكون من جملة العالم
اذ لوكان من جملة العالم لدل
على وجود مبدأ له هو نفسه
او واحد من معلولاته التي هو
مبدؤها وعلى التقديرين يلزم
ان يكون دالا على نفسه اي على
ان مبدأه لكن اللازم باطل
اذ الشيء واجبا كان او ممكنا
لايدل على نفسه بهذا المعنى
لاستلزامه توقف الشيء على
نفسه فلما ثبت ان الشيء لايدل
على نفسه بالضرورة فلو فرض
مبدأ العالم من جملة العالم مع
كونه من جملة العالم يلزم
ان لايكون

في الاول (قوله الاولى طريقة حدوث آه) حاصل الاول ان مبدأ العالم لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والامكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا وتحصل الثاني لان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله ووجه القرب ظاهر) اذ لافرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل آه) يعني معنى الابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او لا واذا كان معنى الابطال ما ذكرنا فهي اقامة دليل ينتج آه كالقسك في اثبات الواجب بامكانه بخلاف الاشتمال الافتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى الابطال بالمعنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل آه انه قد يتوهم انه هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل لان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هو الاول لان هذا الدليل لما كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل آه) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل

من جملة العالم لكن ثبت ان الشيء لايدل على نفسه فيثبت الملازمة القائلة بانه لو فرض من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لا يكون من جملة العالم فقول الخيالي والشيء لايدل الخ اشارة الى المقدمة الاستثنائية من هذا القياس الاستثنائي المسوق لبيان تلك الكبرى الشرطية وقوله اذ لا يكون حينئذ من جملة العالم اي حين عدم دلالته على نفسه اشارة الى شرطية ذلك القياس الاستثنائي فهو اشارة الى انه يلزم تناقض من وجهين احدهما ان يكون من جملة العالم وان لايكون وثانيهما ان يكون مبدأ ومدلولا لجميع اجزاء العالم وان لايكون لبعض الاجزاء الذي هو نفسه على ذلك التقدير واشار الى ان الاول مع كونه تناقضا في نفسه يستلزم تناقضا آخر هو الثاني وبهذا التقرير اندفع عنه ما قيل ان الاول ان قوله اذ لا يكون حينئذ من جملة العالم ممنوع لان ما هو من جملة العالم مايدل على وجود مبدأ له لا مايدل على نفسه الثاني انه لم يكن من جملة العالم فالعالم ماعداه فليكن مبدأ ومدلولا له تأمل (كانبوي)

معا ما على اثبات الواجب لاينافى كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كون نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانانقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذلايكون هذا الدليل حينئذ مستلزما بطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لايستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا فى ابطال التسلسل اذلم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولايخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره فى بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور فى غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الى آخره) يعنى اذا ثبت ان الممكنات لايجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذلا موجود سوى الواجب والممكن (قوله واما انقطاعها آه) اى واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخرى الى الدليل المذكور وهى ان يقال ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان فى اثنائها فلايخلو اما ان يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب اوعلة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان فى تقرير المحشى نقصانا كما لايخفى (قوله فظهر آه) اى فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن آه) انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل

٥ قوله لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة الى آخره هذا دليل لقوله فلايرد الخ لكن الاحتياج بعد انما يثبت او انحصر دليل بطلان التسلسل فى هذا الدليل واذ لا انحصار فلا احتياج الا ان يحمل على ان ايراد دليل ما على البطلان هو المحتاج اليه لا ايراد هذا الدليل بخصوصه فتأمل (كانبوى)

٦ قوله فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا فيه انه لايتفرع على ما قبله من كون الكلام فى العلل الموجدة الواجبة الاجتماع مع المعلول لجواز ان يجرى البرهان فيما فيه الكلام وفيما ليس فيه الكلام بل الحق ان وجه اختصاص البرهان بالعلل المجتمعة عدم جريانه فى العلل المتعاقبة اذ لو قيل لو وجدت المتعاقبة الى غير النهاية فالعلة الموجدة للكل ليست عينها ولا جزؤها بل خارجة عنها ولابد ان يكون تلك العلة الخارجة علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا او توارد العلتين على معلول واحد شخص والكل باطل يتوجه المنع على

لازم للدور و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وانما لانهما يذكران
معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم
كون الشئ علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون
علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه
ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه
وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه
وفي هذا المقام بحث كثيرة لايليق المقام ايرادها (قوله فينقطع التوقف آه)
لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله لبرهان السابق الى آخره)
اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لابد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة
عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي
لاتكون الى آخره) يعني ان العلل لاتكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل
الموجدة وهي يجب اجتماعها مع المعلول ٦ فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا
بالامور المجتمعة ايضا (قوله وهذا البرهان الى آخره) اي برهان التطبيق يعم
ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود مامرتبة
طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة كما في النفوس
او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا
الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله
وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة الى آخره) اي ببرهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه
حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا
حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة
عن الابدان غير متناهية بل لاتناهي للابدان التي فاضت عليها لاستنادها
الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لاتتناهي ولا استحالة في عدم تناهيهما
اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس
فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير
المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما قيد
بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي
الابدان ضرورة تناهي الابعاد (قوله لانها مترتبة الى آخره) دليل لقوله وبه
يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة

بطلان التوارد ههنا اذ العلل
المتعاقبة علل ناقصة الى آخره
فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين
كما لا يخفى فتأمل (كلنبوى)

٧ قوله لكنهما مرتبة بحسب
اضافتها الى الازمنة الخ هكذا
ذكر المتكلمون واقول لا حاجة
اليه اذ لو كانت تلك النفوس
موجودة في الخارج لعرض لها
مراتب الاعداد المترتبة الغير
المتناهية في الخارج لا في التوهم
فقط ويجري البرهان في
اعدادها المرتبة و ببطلان
اللازم يبطل الملزوم وقد صرح
الشيخ الرئيس ان الاعداد كما
تعرض للماديات تعرض
للمجردات وبهذا الطريق يبطل
عدم تناهي الدورات الفلكية
الغير المتناهية قطعا فتأمل
(كلنبوى)

٨ قوله اذ يحكم العقل حكما
اجماليا آه وهذا الحكم الاجمالي
هو التطبيق بالفعل ولاشك
في امكانه وليس المراد من
التطبيق بالفعل تحريك احدى
السلسلتين الى الاخرى حتى
يتوجه ما قيل يجوز ان يكون
التطبيق بالفعل محالا مستلزما
لاحد المحالين فيما لم يكن
السلسلتان من الاجسام
والجسمانيات القائمة بالاجسام
الغير المتناهية من سلسلة

على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مترتبة بحسب الذات ٢ لكنها مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم مسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها (قوله وما ذكره بعض الافاضل الى آخره) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في ازمنة مترتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان فمن انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم

المجردات ومن سلسلة الحركات القائمة بجسم واحد هو الفلك فان شيئا من المجردات والاعراض القائمة بجسم واحد ليس يمكن التحريك اما المجردات فظاهر واما الاعراض القائمة بجسم واحد فلان تحريك الاعراض انما يمكن بتحريك المعروضات فلا ينتظم سلسلة غير متناهية قابلة للتحريك من الاعراض الا بانتظام سلسلة كذلك من الاجسام فانه مدفوع بما عرفت (كلنبوى)

٩ قوله وكذا الحركة بمعنى القطع آه فيه نظر ظاهر فان معنى كونها موهومة عندهم انها مع وصف الامتداد موهومة لا موجودة في الخارج كالدائرة المرئية من الشعلة الجوالة مع ان الموجود في الخارج شرارة لا تلك الدائرة واما انها لا وجود لها في الخارج اصلا لا مجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء فظاهر الفساد والا لكانت الدائرة المرئية كغير المرئية المتوهمة من غير شرارتها هناك ولكانت الدورة المحققة امس كالدورة الآتية الغير المحققة وهو باطل قطعا فكل دورة محققة عندهم بوجود اجزائها على سبيل التعاقب وهو وجود

تناهيهما لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به (قوله اى في الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجرى الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني و هكذا و يتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلا محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل كل جزء من احديهما بازاء جزء آخر او يكفي ملاحظة آحادهما ووقوع اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجرى في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوى وعلى الثاني التناهي (قوله فيجرى في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجرى

غريب ولما دل البرهان على استحالة الامور الغير المتناهية دل على انها لا تكون موجودة في الخارج لا بوجوده متعارف هو وجودها مجتمعة الاجزاء ولا بوجود غير متعارف هو وجودها متعاقبة الاجزاء كما حققه الدوانى في شرح العقائد العضدية ويدل على ماذكرنا ان الحكماء مع تصريحهم بان الزمان مقدار الحركة ولا مقدار في الحركة بمعنى التوسط بل المقدار في الحركة بمعنى القطع اثبتوا قدم الزمان واثبت المتكلمون حدوثه مع ان القديم والحادث من اقسام الموجود الخارج عند كل من الفريقين فاعلم هذا المقام فانه مما زل فيه الاقدام (كلنبوى)

٢ قوله يعني ان التطبيق لا يجرى الخ ان تطبيق غير المتناهي بغير المتناهي انما يمكن في سلسلة يجمع آحادها موجودة في نفس الامر فرضا لا فيما كان بعض آحادها موجودة في نفس الامر خارجا او ذهنا والبعض الآخر ليست كذلك بل موهومة محضة كراتب الاعداد فلا يرد ان هذا التطبيق الاجمالي جار في الكل و يثبت

فيها٩ وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الى آخره) ٢ يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لان في جريانه لابد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين و يفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر اوتساوي ماكان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لابد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية و الوجودية لان العقل ان يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لابد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الى آخره) اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى (قوله و نظيره نعيم الجنان) لان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الى آخره) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن

تناهي الكل فالصواب للشارح ان يقول وهذا البرهان انما يحتاج اليه في الامور الموجودة في الخارج لا في الامور الموهومة فان تناهيها ثابت من غير احتياج الى هذا البرهان ونحن نقول بل فيما ذكره الشارح اشارة الى جواب ما ذكره الحكماء من ابطال عدم تناهي الابعاد ببرهان التطبيق وحاصل الجواب انه انما يجري فيها لو كانت تلك الابعاد موجودة كما قال افلاطون بوجودها وتناهيها عند محدب الفلك الاعلى وليست تلك الابعاد الغير المتناهية بموجودة في الخارج عند المتكلمين بل موهومة محضة فلا يجري البرهان فلذا جاز للمتكلمين ان يقولوا بعدم تناهيها وكذا لا يجري في الاعدام الاربعة الغير المتناهية عند الكل لان وجودها موهوم محض فتأمل (كلنبوي)

٣ قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله آه منشأ هذا الاشكال تعميم الوجود في كلام الشارح من الوجود الخارجي والذهني كما يشير اليه فان قلت هذا تعميم بلا دليل بل الوجود عند المتكلمين النافين للوجود

والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه آه) اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشئ بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لامتناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجرى التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشئ منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في حواشي التجريد ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من انها غير متناهية آه) جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها

الذهني محصور في الخارج فهذا الاشكال متوجه على ما توهمه المحشي من التعميم لا على مراد الشارح قلت صرح الشارح في شرح المقاصد باثبات الوجود الذهني على خلاف المتكلمين وفي كلامه ههنا دليل على التعميم ايضا هو قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اذ لو حصر الوجود في الخارجي لقال دون ما هو وهمي محض فلا يرد النقض بالاعداد والمعلومات والمقدورات اذ السلسلة الغير المتناهية من هذه الاشياء موهومة الوجود لا يحكم بها الا الوهم كحكمه بوجود ابعاد غير متناهية في الخارج وان اريد النقض بالموجودات منها فالدليل جار لكن حكم المدعى غير متخلف لان الموجودات منها متناهية فلما عدل عن ذلك الى ما ترى علم ان مراده من الوجود اعم من الوجود الخارجي والذهني فيتوجه الاشكال المذكور سواء خص الوجود الذهني بالوجود في اذهان المخلوقين او اعم من الوجود في علم الخالق بان يحمل الذهن على مطلق المدرك الشامل للخالق والمخلوق كما جاؤوا في اثبات الوجود

لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بالفعل والا لزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهى بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللاتناهى ٦ لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى انما هو باعتبار انها لا تنتهى فى الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأى الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهى الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشارة آه) يعنى فى عناية الوحدة فى وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى اذ الجزئى الحقيقى لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحى العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل

الذهنى ونفيه فلذا اورد المحشى هذا الاشكال (كلنبوى)

٤ قوله وامكان تعلق العلم الخ بهذا المنع لا يرتضيه جمهور المتكلمين ولعلهم منعوا جريان البرهان فى الموجودات العلمية التى هى من الامور الاعتبارية عندهم ولما قال الشارح والمحشى بالوجود الذهنى بمعنى الوجود العلمى مطلقا اضطر الى هذا المنع الذى هو منع التخلف اذ لم يكن منع الجريان ومع ذلك هذا المنع اولى من منع المحقق الدوانى حيث حصر علم الواجب تعالى فى العلم الاجمالى والمحشى اثبت العلم التفصيلى بحسب الامكان واثبت العلم الاجمالى فيما وراءه كما لا يخفى (كلنبوى)

٥ قوله لكونهما فرع الوجود الخ فيه انه لا وجه له بعد تعميم الوجود من الوجود الخارجى والذهنى الا ان يقال هذا المحشى حمل الوجود الذهنى فى كلام المولى الخيالى على الوجود فى ذهن المخلوق ثم اورد عليه بقوله نعم يرد الخ بناء على ان الوجود العلمى الواجبى كالوجود الذهنى فى انه وجود وراء الوجود الخارجى فحكمه حكم الوجود الذهنى فتأمل (كلنبوى)

الفن بحلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الى آخره) يعنى حاصل الدفع ان المضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفته اعنى وجوب الوجود لا فى ذاته الذى هو جزئى حقيقى هذا تقرير ظاهر عبارة المحشى وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة آنفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما ذكره الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به والتوهم لا يكون مندفعا بتلك الارادة لا بارادة الوحدة فى صفة الوجوب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل (فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك فى وجوب الوجود على ما قاله فى شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة (قوله وبهذا التوهم مع دفعه الى آخره) قيل هذا على تقدير ان يكون ضمير هو للشان والله مبتدأ والواحد خبره الى آخره فحينئذ يراد ان الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة فى هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته فى صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا فى ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا الشركاء معبودا لهم له تعالى فى الامور المذكورة ولما اذا كان ضميره مبتدأ راجعا الى الذى سألتمونى والله خبره والاحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما فى الكشاف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتمونى عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الى آخره) يعنى اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الا له واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما

۷ قوله فالاوجه ان يقال الخ اقول بل الاوجه ان يقال جعل الشارح قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى مدعى مشيرا الى احد دليلى بطلان التسلسل بناء على ان التعليق بالمشتق يدل على علية المأخذ ومن البين ان الثابت بهذا الدليل ليس الا كونه واجب الوجود لا وحدته ولا اتصافه بسائر الكمالات فلذا حمل الشارح لفظة الله هنالك على معنى واجب الوجود فلا استدراك اصلا ولا يلزم وقوع الجزئى الحقيقى محمولا ايضا (كانپورى)

معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هى الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط الاختيار والقدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين فى وقتين الى القادر ولايجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لايكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل مايختار المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب (قوله فقوله فى تقرير المدعى الى آخره) اى اذا كان المراد بالالهين فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لايمكن ان يصدق آه محل تأمل لانه يدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو اخص من الواجب مطلقا (قوله الا ان يقال الى آخره) اى الا ان يخصص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى (قوله او يقال الى آخره) اى اولايخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل له بان التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لايكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما (قوله لكن يرد على هذا آه) اى لكن يرد على هذا البيان انه لوكان الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها اومختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولايخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لايخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال فى شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغى ان يختص بماعدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين آه) يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل فيـ ـل الفرق

٨ قوله افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال اقول لكنه كمال يجوز الخلو عنه فى بعض الاوقات بخلاف الصفات الذاتية اذلايجوز الخلو عنها فى وقت عند الاشاعرة لانهم انما اثبتوها لعدم كفاية الذات بكون الذات عالما باعتبار وعلما باعتبار آخر مثلا كما قال القائلون بعينية الصفات فلو خلا الذات عنها يلزم صفات النقص التى هى اضدادها وهو محال نعم يرد عليهم ان عدم كفاية الذات ممنوع فى ذاته لكنه بحث آخر ومبنى العلاوة الآتية فتأمل (كانبوى)

٩ قوله لان ما يقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ اى مقدم بالزمان اوبالرتبة لان تعلق الارادة ان كان حادثا كما هو المشهور فايجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان ازليا كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب تعالى لما كان فاعلا مختارا فى افعاله وموجبا فى صفاته

واضح لان صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولاشك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول ٨افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله ههنا بحثان الاول النقض آه) اى في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالى بان يقال ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم المحال اعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لوامكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح اولا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو بط اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لانم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز ولا نسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لا ينافى الالوهية بل المنافى لها العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثانى الحل آه) اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لانم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولاشك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافى للالوهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على

امكن عدم تعلق الارادة في نفسها ولم يمكن عدم ايجاب صفاته التى الخلو عنها نقص يستحيل في حقه تعالى فايجاب الصفة سواء كان بالذات كما في ايجاب صفة الحيوة اوبالواسطة كما في ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة هذا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم وبكونه تعالى قادرا مختارا وكذا يتم هذا البرهان على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لان تعلق الارادة عندهم عبارة عن ايجاب الذات والذات الواحدة لا توجب شيئين متضادين الا بشروط متغايرة عندهم فلا يتصور تعلق الارادة بخلاف ما اوجبه الذات عندهم كما لا يخفى (كلنبوى)

٢ قوله لان حصول الضدين في المحلين جائز ولقائل ان يقول وكذا مطلق التنافى بين كقيام زيد وعدم قيام عمرو فالدليل الذى اورده انفى ارادة التضاد الاصطلاحى جار في نفى مطلق التدافع والتنافى ايضا وهو نقيض مدعاه ولا مخلص الا بمنع الجريان بان مراده من التدافع

اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول
عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب آه) هذا جواب
بتخصيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني انا
نفرض تعلق ارادتي الالهين معا ونقول ان المراد لمعلولهما الممكن الالهيان
لامكان التمانع بان يريد احدهما امرا كتزيد في زمان ارادة الآخر سكونه
ولا شك انه لا يجري في صورة النقض ٩ لا ان ما تقتضيه الذات بطريق
الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحمل المذكور
ايضا) لان كل واحد من تعلق الارادتين ح يكون بالممكن الصرف لعدم
تقدم احدهما على الآخر (قوله اي لا تدافع بين تعلقيهما آه) يعني ان
المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي لما
سيجيء وان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث
قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد
المعنى الاصطلاحي آه) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل
الآخر ٣ لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقديره تحقق التضاد بين
تعلقيهما الاخلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما
السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا
حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وايضا المانع آه) اي وايضا يرد على تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان
كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من
الاجتماع فنفي التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال
بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما
تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد الاصطلاحي
لكان المثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك
كما لا يخفى (قوله اي دلالتهما آه) يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى
يرد بان الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد
(قوله اذ يلزم العجز آه) اي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم
سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في الايجاد
او في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على

اعم من المعاندة المعتبرة
في المنفصلات اي ليس بينهما
تعاند في التحقق في الواقع
او ارادة النقيضين
او الاخصين منهما واقع
بين شخصين ونفي الاجتماع
في الواقع لا يتوقف على انهما
لا يصيران في محل واحد في
محلين الا ترى ان فردية الثلثة
وزوجية الخمسة لا يجتمعان
في الواقع فبينهما التنافي وان كانا
في محلين والحاصل انه لا اعتبار
في هذا المقام لكونهما مجتمعان
في محل واحد او لا يجتمعان وانما
الاعتبار بانهما يتعاندان
في الواقع ولا يجتمعان سواء كانا
في محل واحد او في محلين فنفي
التضاد في هذا المعنى مما لا وجه
له اذ يجوز ان لا يكونا متضادين
ومع ذلك يجوز ان لا يجتمعان
في الواقع كعين الملزوم ونقيض
اللازم تأمل (كاتبي)
٣ قوله فلا معنى لايراده آه
قد دفعه المحشي بما ترى لا يقال
بل الحق في دفعه ان يقال ان
ما بعد العلاوة مبني على ان
امكان التمانع لا يستلزم وقوع
جواز الاتفاق فيمنع الملازمة
ان اريد عدم التكون بالفعل
وبطلان اللازم ان اريد عدم

ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبدء كل نقصان ولذلك كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لا يكون الصانع واجبا فيكون نسخا رثا ومكنا وبما عرفته المحشي اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لا نم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو من امارة الحدوث آه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال نعم فسر قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشئ (قوله ان قلت الى آخره) حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الى آخره) حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوزنا التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع آه) يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبني آه) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التمانع (قوله فمعنى قوله آه) اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني

ان التكون بالامكان على قياس المنع السابق وما قبل العلاوة مبني على تسليم ان امكان التمانع يستلزم وقوعه بناء على انها ممر بارية بمعنى مع لا تسليمه بخلاف ما قبل العلاوة انا لو فرضنا ان امكان التمانع في احداث العالم يستلزم وقوعه بالفعل فعلى تقدير التمانع اما ان لا يغلب احد الواجبين على الاخر فيلزم ان لا يكون شئ منهما صانعا للعالم لتعاوق الارادتين واما ان يغلب احدهما على الاخر فيكون احدهما صانعا دون الاخر وعلى التقديرين لزم ان لا يكون الصانع من الواجبين متعددا فغاية ما لزم على تقدير التمانع بالفعل ان لا يكون للصانع متعددا وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع بالكلية لجواز ان يكون احد المتمانعين غالبا على الاخر ويكون هو صانعا للعالم وانما يستلزم لو لزم من التمانع بالفعل عدم كون شئ منهما صانعا لتعاوق الارادتين وهو غير لازم كما عرفت وبهذا اندفع ما قيل ان هذا المنع قبل العلاوة متضمن لاعتراف المدعى الذي هو عدم تعدد الصانع لان المدعى عدم تعدد الواجب

بالذات لاعدم كونه كلا
الواجبين صانعا وهو الذى
تضمنه سند المنع لاالاول لانا
نقول اما ان يغلب احدهما على
الاخر فلايكون المغلوب الها
واما ان لايغلب شئ منهما
على الاخر مع ارادة الغلبة
فيكون كل منهما عاجزا عن
تنفيذ ارادته فلا يكون شئ
منهما الها اذ من شان الاله
كمال القدرة كما سينقله الخيالى
عن شرح المقاصد فلايمكن
تعدد الصانع القادر على
الكمال فلا مجال لمنع الملازمة
قبل العلاوة الابناء على جواز
الاتفاق مع امكان التمانع كما
سبق ولذا ذهب المحشى
فى تقرير مابعد العلاوة الى ما
ذهب وامر بالتدبر (كلنبوى)
٤ وتفصيل الدليل على هذا
بان يقال لو وجد صانعان
قادران على الكمال مؤثران
فى هذا العالم المحسوس اما على
سبيل الاجتماع مع قدرة كل
منهما بالانفراد اوعلى سبيل
التوزيع لابانفراد كل منهما
بناء على بطلان التوارد لامكن
بينهما التمانع لان امكان التمانع
لازم لتعدد الصانع القادر سواء
كانا مؤثرين فى العالم باحد

على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لايبنى على الظاهر المتبادر
بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فنمنع الملازمة
فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل
وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع
يستلزم امكان عدم التكون لكن لانم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل
(قوله فتدبر) اى تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم
دفع ماقيل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة ٣ فلا معنى لا يراده بعينه
فى العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) اى لم يتكونا
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله واما ثالث فلانه ترجيح آه) لان مقتضى
القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى
الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض
الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلايلزم الترجيح بلا مرجح (قوله
ويرد عليه ان الترديد آه) يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما
بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما اما على تقدير التمانع المفروض
بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض
لانه يمكن التمانع بينهما فى الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما
على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم
نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال
والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانم انه لو تعدد الاله لم يتكون
السماء والارض لان وجود الالهين لايستلزم وقوع التمانع فى الايجاد عقلا
حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لايستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا
قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما
قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع فى الحكم عادة
على مافى الشرح (قوله واما على الاطلاق الى آخره) يعنى ان الترديد المذكور
اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب
الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكونهما
واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه
بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون

للقدرة الاخرى مدخل فيه وهو لاينا فى كمال القدرة فى نفسها وانما المنافى له ان تتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لايكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (قوله كما فى افعال العباد عند الاستاذ آه) فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية فى حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث آه) وهو ان يكون التكون باحدهما ولانم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لايجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا فى الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولاعدمه ولااستحالة فى ذلك (قوله والتحقيق فى هذا آه) اى التحقيق فى ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى حجة اقناعية لاتفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام اوعدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على مابينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الاية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقى اعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن فى مكان فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اى لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والاية حجة قطعية اذ تأثير الالهين فى تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد ٤ فتأثيرهما فى تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر فى بعض منهما اله وفى بعض آخر اله آخر فنقول لو امكن الالهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع مح ٤ لاستلزامه المح فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل

هذين الطريقين اولا وكلما امكن التمانع بينهما يلزم ان لا يوجد هذا العالم المحسوس كلا اوجزأ لما عرفت من الشارح ان امكان التمانع المستلزم للمحال يستلزم عدم تعدد الصانع القادر مطلقا اى سواء كانا مؤثرين فى العالم باحد الطريقين اولا فعلى تقدير امكان التمانع يلزم ان لايوجد احد الصانعين المفروضين ولاتأثيره فى العالم بالضرورة فينتفى العالم كلا ان فرض تأثيرهما فى العالم على سبيل الاجتماع لانتفاء جزء العلة التامة اوجزأ ان فرض تأثيرهما فيه على سبيل التوزيع وما توهمه قول احد من انه يجوز ان لايعدم احد الصانعين فلا يلزم انتفاء الكل ولاالبعض فتوهم فاسد اذ على هذا يكون المؤثر احدهما لا كلاهما والمفروض ان كليهما مؤثران فى هذا العالم باحد الطريقين فلو جاز ماذكره يلزم خلاف المفروض وهو اجتماع النقيضين نعم يتوجه مثل ذلك اذا لم يقيد الصانعان فى جانب المقدم بالمؤثرين فى العالم ولذا قال المولى الخيالى ان حمل الاية على نفى تعدد الصانع مطلقا

المستلزم لانعدام علته اوانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لايوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لايكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الى آخره انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لايعدم كون احدهما صانعا فلايلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشيء منشؤه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لايخفى والفاضل الجلبي ايضا حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لايقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لايتم الجواب المذكور كما لايخفى على المتأمل هذا نهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن ان يوجه الملازمة الى آخره) اي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدورية بينهما اعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر فلايكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لايكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لايلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لايستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم مما سبق من كون جميع اجزائه حادثا اذ الواجب لايكون حادثا ولايخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون

اي سواء كان مؤثرا بالفعل ولا فهي حجة اقناعية وان حمل على نفي تعدد الصانع المؤثر فيهما فهي برهان ونحن نقول غاية مالزم من هذا البرهان فساد العالم كلا او بعضا كما اعترف به وهذا البعض لايجب ان يتحقق في ضمن البعض من كل منهما كما هو مقتضى اسناد الفساد الى كل من السماء والارض بل يجوز ان يتحقق في ضمن البعض من احدهما فقط فيندفع منع الملازمة من جهة ويعود من جهة اخرى نعم لو قيل لفسد العالم كانت الملازمة قطعية كما لايخفى
(كانبوي)

قوله لاستلزامه المحال هو اما اجتماع الضدين واما ان لايكون احدهما صانعا قادرا على الكمال وقد فرض انهما صانعان قادران على الكمال فيلزم اجتماع النقيضين فتقرير البرهان لو تعدد الصانع القادر على الكمال المؤثر في هذا العالم المحسوس لامكن التمانع وكلما امكن التمانع لزم ان لايتعدد الصانع وكلما لم يتعدد يلزم انعدام هذا العالم المحسوس كلا او جزأ وهو المراد بالفساد
(كلنبوي)

السماء والارض لم يكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضى وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله اواريد باللازم الى آخره) نقل عنه وتقرير الدليل هكذا اووجود صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لايوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الآية على هذا المعنى مما لايخفى بعده انتهى كلامه (قوله لامتناع آه) دليل لقوله فامكن ان لايوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر وكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بمع وجود العلة التامة (قوله لتم الامر الى آخره) يعنى لتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود العلة التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم ان يكون الى آخره) اذا كان كلمة لو لاتفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى يلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثانى بالاول كما ان قولك لوجئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثانى المقرر عند السامع والآية لاتفيده فلا يكون استدلالا (قوله ولو سلم الدلالة الى آخره) يعنى ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعنى اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا ثبت انتفاء التعدد فى الزمان الماضى يكون ماجاء به التعدد فى الحال والاستقبال حادثا والحادث لايكون آلها فلا يكون ماجاء به التعدد آلها فيكون الصانع واحدا (قوله قدماء المتكلمين الى آخره) يعنى ان ماوقع فى كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء

المتراد فة بمعنى انه يصدق كل منهما على الاخر ثم بين لكل منهما مفهوما
على حدة و ماقيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لا حدهما معنيان
احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه
باعتبار المتغايرين فالتأييد لبس على مايذبغي فمجرد احتمال اذ لبس فى عبارته
ولا فى عبارة القوم مايشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله برد على
ظاهره آه) اى يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود
الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ ان كل
صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها (قوله
وسيجئ تأويله) اى تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها
واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس بمعنى ان ذاته تعالى
كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى امر ومأله الى انه تعالى موجب
فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولاشك ان الوجوب الذاتى بهذا
المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لاينافى احتياجها الى موصوفها فحينئذ
لا يرد ماذكر وهذا حاصل مانقل عنه ٦ لكن لايرد على باطنه لان معنى كون
الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لا بمعنى عدم
الاحتياج الى شئ اصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تماميته فى نفسه لتوقفه
على القول بان الايجاب لبس نقصا فى صفاته وبان قولهم علة الاحتياج
هو الحدوث دون الامكان انما هو فى غير الصفات وبان قولهم كل ممكن
حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص
فى الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع
الى الموصول فى الواجب وكما ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك
حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت لايطابقه الاستدلال
المذكور فان قوله لكان جائز العدم فى نفسه صريح فى ان المراد ان كل
ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضى لوجوده
من غير احتياج الى شئ اصلا اذ جواز العدم فى نفسه انما يقابل الوجوب
بهذا المعنى (قوله هذا يدل على ان وجود الصفة الى آخره) يعنى ان
قولهم ان المحدث مايتعلق وجوده بايجاد شئ آخر يدل على ان الصفات القديمة
لايتعلق وجودها بايجاد شئ لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان

٦ قوله لكن لايرد على باطنه الخ مربوط بقوله يرد ظاهره الخ (كانبوى)

بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة فى وجودها الى موصوفها فان قلت مايحكم بالضرورة هواحتياج الصفة الى وجود الموصوف لاالاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم فى الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولاشك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا و يرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجود لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى هومنافى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وماذكروا من ان كل ما هو محتاج فى وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ماسوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لايجدى نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا قال بعض الفضلاء الجهالات البينة انما تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اى لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يكون محتاجا فى وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلاتكون محدثة فلاتلزم الجهالة البينة اذلايلزم منه ان لايتعلق وجودها بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا فى نفسه وابائه عنه ٧ ومع ورود الاعتراض السابق عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لايجوزان يكون محتاجا الى امر ليست غير الذات ولاعينه كأن يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلايلزم حدوثه ولاكونه واجبا بذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله وان قالوا آه) يعنى وان قالوا فى دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهوما لايكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة فى كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلايلزم الجهالة فيرد عليهم انه لايثبت حينئذ حكمهم بكون

٧ مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان جائز العدم فى نفسه بل يأبى عنه تأمل فانه من مطارح الاذكياء
نسخه

الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله واما الاعراض آه)
يعني واما ماقالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى
بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان
الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان
الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ماسيجيء
في الشرح (قوله لكن يردان البقاء آه) يعني يرد على القول بان بقاء الصفة
نفسها انه ان اريد بكونها نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لايخفى فساده
لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس
المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقي تقتضي
زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود
الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلاشك
في صحته لكن لم يجوز وانفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا
بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض
واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا عليها حالا فيها كحلول
السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها
الى الزمان الثاني حتى لايلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان الذي
هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول
الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان
يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان تجدد
الاتصاف بصفة لايقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف
بالامور الاعتبارية التي لاتحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع
الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة في الخارج والالزم كونه
محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ماسيجيء) في التكوين حيث قال
من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا
الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا
مغايرا للمفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور الواجب الى آخره) يعني قد
علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ماسواه فاذا تصور بعنوان انه محدث

بجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان احداثه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك آه) متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا (قوله ولا يخفى آه) يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ماسوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان اعتبار آه) يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح آه) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بديهة لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات

و المبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات
اذالمق ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مبا ديها
موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجئ بعد هذا فى قوله وله صفات ازلية
وهى العلم آه (قوله وعلى ان هذا آه) ظاهر كلام المحشى يدل على ان هذا
المنع ليس مندرجا فى عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى
مايقابل الذات و هو بهذا المعنى لايطلق الاعلى الامر الموجود فالمعنى هذا
مبنى على ان بقاء الشئ امر موجود زائد على وجوده وفى قوله والحق ان
البقاء آه اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه
امر عدمى ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى
يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثانى يعبر عنه
بالبقاء اللهم الاان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا فى كلام الشارح (قوله
يعنى ان تفسير القيام آه) يعنى فى قوله كما فى صفات البارى اشارة الى تفسير
القيام بالتبعية فى التحيز غير جار فى قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم
كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لايضر لانه تعريف لقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالى آه) يعنى انه
نقض اجمالى للدليل الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان
دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المح اعنى مخالفة الضرورة (قوله
لان اصحابنا جعلوا آه) نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا
مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا
مع جواز عدم بقائها اذا احتمال عدم البقاء موجود فى الاجسام والاعراض
ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احديهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر
غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة
بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف
والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لابعد فى تجددها فلهذا
جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون
الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لايميز بين الامثال
كمال التميز كما فى المتن (قوله فيلزم ان يكون آه) اى فلو كان الواجب جوهرا
يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على
ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهيتها عندهم مع ان وجوده

الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وماهو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتغاير المفهومات) فان الله علم الجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقا بالعدم (قوله وايضا الى آخره) اى يرد ايضا انا لانم ان الاذن للشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهما بين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف (قوله ولاشك في جوازه الى آخره) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل (قوله وقيل الطبيب الى آخره) اى قيل في بيان وجه النظر انا لانم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر في التجزى الى آخره) على ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف

التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه
يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا فى التجزى والتبعض ايضا على ما فسرهما
الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليهما متبعضا
ومتجزيا (قوله لان معنى ماهو الى آخره) تعليل لقوله اى مجانسة الاشياء يعنى انما
فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب
اليهما اعنى مايقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له
جنسا ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء (قوله صرح به السكاكى) يعنى
صرح السكاكى وغيره بان ماللسؤال عن الجنس حيث قال فى المفتاح
واما ما للسؤال عن الجنس تقول ماعندك بمعنى ان اى الاجناس عندك
وجوابه انه انسان اوفرس اوطعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل
وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذى نفى عنه) اى وانما حمل
كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل
السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ على ماذكره السيد الشريف فى شرح
المفتاح فى بيان قوله تعالى قال فرعون ومارب العالمين قال رب السموات
والارض ومابينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما
عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اى شئ على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته
الخاصة ماهى واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة مما يجوبه عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ماذكره
فى المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف تقول مازيد وجوابه الكريم
ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب
واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفى ذلك
بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض
متعلق بذلك فى الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف
المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر
الفاضل الجلبى قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه
انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوى
(قوله لكن يرد ان يقال الى آخره) يعنى يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر
فى الماهية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر
الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على مختلفين بالحقائق على مايدل عليه

ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اضافته تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة و لايكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلابد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولاشك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لابالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ماذكر والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ماهو آه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى و اللغوى لا ان هذا المعنى مراد و يؤيده ايضا ماسيأتى من قوله و لايعيشه شئ فتأمل (قوله يعنى ان البعد امتداد له آه) يعنى ان كلمة او ليست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث اولم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم و الخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله و هذا التعريف آه) يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم اوبنفسه انما هو للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبنى على وجود الخبر) يعنى لزوم قدم الخبر

التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا (قوله لان معنى ماهو الى آخره) تعليل لقوله اى مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب اليهما اعنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى ان اي الاجناس عندك وجوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه) اي هو انما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل اولا عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اي شيء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه للتركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وبحث فيه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي (قوله لكن يرد ان يقال الى آخره) يعني يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في الماهية المفسرة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي اى المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه

مانقل من المفتاح فالجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة و لايكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلابد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان مابه الاشتراك غيرمابه الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امراعدميا غير داخل فى هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولاشك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لابالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ماذكر والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ماهو آه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى و اللغوى لا ان هذا المعنى مراد و يؤيده ايضا ماسيأتى من قوله و لايعبأ به شئ فتأمل (قوله يعنى ان البعد امتداد له آه) يعنى ان كلمة او ليست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث اولم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم و الخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله و هذا التعريف آه) يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم اوبنفسه انماهو للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذالقيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشئ محض كما هومذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبنى على وجود الحيز) يعنى لزوم قدم الحيز

انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال فى حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى فى الازل وكل ذلك محال عليه تعالى اواراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى ينافى وجوبه الذاتى لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجوب وانا لا نسلم انه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية آه) على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود اكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا الترديد آه) دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشئ على حيزه او نقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للحيز اذهم يطلقونه على الزائد والناقص يقال زيد فى المسجد وعلى الكرسى (قوله ثم ان هذا الدليل) اى هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى ايضا على انه تعالى ليس

جزء لايتجزى لاميتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والافيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولايكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجواهر الفرد لامقدار له (قوله وجه ضعفه الى آخره) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لايستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ماذكره وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لانسلم انه لولم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لولم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابدله من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به (قوله ويرد عليه الى آخره) اثبات الملازمة الممنوعة ٧ يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولاشك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لولم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولايلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لايكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت مافيه آنفا (قوله وايضا صفة الكمال الى آخره) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لامطلق العلم والقدرة مثلا ٨ وهي لاتوجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا التصريح الى آخره) يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا مثل علم

---

٧ قوله يعني ان المراد الى آخره تلخيص الدليل على هذا ان يقال اما ان يكون كل جزء منه متصفا بوجوب الوجود فيلزم تعدد الواجب اولايكون بعضه متصفا به فيلزم امكان ذلك الجزء فيلزم امكان الكل فلا يكون واجبا بالذات وهو محال مستلزم لاجتماع النقيضين اعني ان يكون واجبا بالذات وان لا يكون ولا غبار عليه (كلنبوي)

٨ قوله وهي لاتوجد الا في الواجب الخ هذه المقدمة مسلمة عند اهل السنة وغير مسلمة عند الحكماء فانهم اثبتوا للعقول علما مساويا بالعلم الواجب كما يعرفه من يرتاض في كلامهم ولاحاجة الى مثل هذا التحرير المؤدي الى ذلك اذ المراد من قول المستدل فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال ان جزأ منه اما ان يتصف بواحد من صفات الكمال على وجه يقتضيه ذاته فيلزم ان يكون ذلك الجزء واجبا بالذات لان العلم والقدرة وغيرهما من صفات الكمال من توابع الوجود الخارجي فلا يكون شئ منها مقتضى الذات الا بان يكون وجود الموصوف

الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين فى بعض
الوجوه كاف فى مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه
المبالغة فى نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله
وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لايماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه
اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف (قوله
يرد عليه انه يجوز الى آخره) يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو
المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم
النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم
كونه قابلا له ٩ كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم
يستدعى المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم
كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل
الجلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا
الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق
الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعى العلم السابق بالضرورة فلا نقض
بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق
القدرة انما يستدعى العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة
اعنى الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء فى عبارة المتن على ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على
الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل فى الممكن ٣ وليس
مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء
المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم
اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا
ان اريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية الثابتة على اشكالها من
حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها
على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك
بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة على ما هو شان كل
ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا

مقتضى الذات ايضا اولا
يتصف به على ذلك الوجه
فيلزم ان يكون ذلك الجزء
ناقصا فى ذاته من كل وجه
وان كان متصفا به ازلا وابدا
باقتضاء غيره اياه والناقص فى
ذاته من كل وجه ممكن ذاتي فلا
يكون واجبا بالذات كما لا يخفى
(كلنبوى)

٩ قوله كذات الواجب مثلا
انما قال مثلا لان الجزئيات المادية
والمتغيرة كذلك بناء على استحالة
تغير علم الواجب واتصافه تعالى
بآلات جسمانية كما قال الحكماء
تأمل (كلنبوى)

٣ لعل وجهه عدم اندفاع ما
اورده الفاضل الجلبي على تقدير
جعل الجزئيات المادية مصرفا
لقوله مثلا (لمحمد سعيد الآمدى)

٣ قوله وليس مما يصح تعلق
العلم به عندهم الخ لا يخفى ما فيه
لانهم انما ينفون تعلق علمه تعالى

فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لايمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لابد في ذلك من المشاهدة و الاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه و بعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لابطريق التخيل والاحساس لفقد ان الآلة فلايعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض و لافي السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشركة و لا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ماندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لافي المدرك هذا ماافاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات و المشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي و اما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات و وجهه بعض الافاضل بان معناه انه لايعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن اوغدا اوامس فانه لوكان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لامدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة و هذا العلم يكون مستمرا لايتغير اصلا كالعلم بالكليات و توضيحه انه تعالى لمالم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب و بعيد ومتوسط كذلك لمالم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا و بعضها حاضرا و بعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته ٤ وليس في علمه كان وكائن و سيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلاتغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية و بالجملة ليس مرادهم مايتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا

٣ بكنه ذاته لاتعلقه به بوجه ما و لو بعنوان واجب الوجود اوصانع العالم لانه انما يوجب المتغايرة بين ذاته العالم و بين هذا الوجه ولاشك انهما متغايران وان قولهم مايمكن ان يعلم بمعنى مايمكن ان يعلم بوجه مصحح للحكم عليه بدليل قولهم و يخبر عنه لابمعنى ما يمكن ان يعلم بكنهه وهو ظاهر فعلى هذا التقدير يحصل الرد على الدهرية كما لايخفى (كلنبوى)

٤ قوله وليس في علمه كان وكائن وسيكون على ان يكون تلك الازمنة المستفادة من هذه الكلمات مقيسة اليه تعالى وان كان في علمه تعالى ذلك على ان يكون تلك الازمنة مقيسة الينا كما في قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى سيعلمون نسيدخلون وامثالها كثيرة في القرآن جدا فتأمل (كلنبوى)

خلاصة الكلام المتلفظ من فوائد علماء الكلام (قوله منافى الايجاب هو القدرة الى آخره) يعنى ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل و الترك اى يصح منه الايجاد و تركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب الملبون و هو مناف الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين لان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق و كلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولاينافى كذبهما وهذا المعنى لاينافى الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته كان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله متفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ماصرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل و لماكان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل و ان لم يقصد لم يفعل و لما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته و هذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى ٥فلايكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية و القادرية مثلا و صدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى و لا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع فى زيادة حقيقة ذلك المفهوم ومايصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كان فى حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حق الواجب كذلك ام ذاته

٥قوله فلايكون الاتفاق بين الفريقين الا فى مجرد اللفظ الخ فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشية مجازا على قول الحكماء اذ لم توضع للعلم بل المشية عند الفريقين مستعملة فى معناها الحقيقى الذى هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق فى ضمن العلم لا فى ضمن شئ آخر وراءه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جميعا (كلنبوى)

تعالى كاف فى ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات ولاشك ان ثبوت المشتق لايدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته (قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه) يعنى ان اراد بان ثبوت المشتق للشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ فى نفسه فى الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلانسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لايقتضى وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما فى الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشئ يقتضى ان يكون ذلك الشئ متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لايتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية و يجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية فى الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثانى و المقصود منه ان المعنى الذى دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لاكما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته فى نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته فى نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج اذ الوجود الرابطى فى الامور العينية فرع الوجود العينى فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور فى كلام المحشى قبيح اذ كلام الشارح نص فى الثانى لايحتمل الاول اصلا و فيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور فى له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لايخفى (قوله وقد فرعوا آه) تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم آه) يعنى لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لاعلم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف عنده لانفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسواد له فحينئذ يكون راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق

مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يأباه قولهم آه) يعني يأبى عن ان يكون المراد ماذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة ٦ فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية (واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على مانقلنا عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها صفة للذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه ٧ وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عماذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلوكان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويا الاقدام في ذلك تأمل فخذ ماصفا ودع ماكدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني يأبى ماذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لوكان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل آه) اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي

٦ قوله فعلم انهم ينفون العلم رأسا اي لاصفة حقيقية ولا اعتبارية بناء على ان العلم عندهم ليس من مقولة الاضافة و الا اسموا التعلق علما لاعالمية هذا واقول لعل مراد المعتزلة لاعلم صفة زائدة وان كان له علم هو عين ذاته فلايكون قولهم بمنزلة هذا اسود لاسواد له بل بمنزلة سواده اسود لاسواد زائدا عليه بل هو اسود بسواد هو عينه كما لا يخفى (كلنبوى)

٧ قوله وقيل الخ اقول وهذا التوجيه اوجه اذ على توجيهه السابق يلزم استدراك قوله فانها ليست صفة حقيقية ايضا اذ يكفي حينئذ ان يقال لوكان العلم عندهم اضافة مخصوصة بين العالم و المعلوم لما سموها بالعالمية المعللة بالعلم بل بنفس العلم سواء كانت العالمية صفة حقيقية او اعتبارية بخلاف هذا التوجيه فان حاصله لوكان له تعالى علم زائد اعتباري لاثبتوه ايضا كما اثبتوا العالمية لانهما وصفان اعتباريان لا حقيقيان واثبات احدهما دون الآخر تحكم و الاولى عندي الجمع بين التوجيهين (كلنبوى)

مبدأ لتلك الاضافة ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت
امر سوى الاضافة التى بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق
الدوانى فى شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات و عدم
زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت
عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات و عدمها وامثالها
مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يرى له ما كان
غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد
طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة (قوله لهم ان يقولوا) اى للفلاسفة
بصيغة الفاعل ان يقولوا بعد المفهومين بكلمة العلم والقدرة مثلا كان
وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما
يصدق عليه القادرة على ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم
اتحاد الذاتين وهو من بحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات
واحدة (قوله لهم ان يقولوا) يعنى لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم
وكذا سائر الصفات فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف
ما يصدق عليه العلم فى شاننا فانه غير قائم بذاته تعالى لكونه مغايرا لذواتنا
ويجوز ان يكون العلم افرادا بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره فيكون
مقولا بالتشكيك (قوله فقد اقتصر على الاول) اى بيان نفى المغايرة
بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هى متغايرة (قوله
لكن اشارة آه) يعنى اشار المصنف بنفى تعدد الذات والصفات القديمة
بنفى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير
فعلم الجواب من لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها
مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات و الفاضل المحشى قال اشار آه اى اشار
بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط انلبس فى كلام المصنف قوله فلا يلزم
تكثر القدماء و حمله على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولان الغرض
الاصلى) عطف على قوله لان الجواب التمام اى انما قال اشار لان المقصود
الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو فى الجواب
بل هو يتم بنفى المغايرة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف آه) يعنى ان الشارح
حمل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه
الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك

٢ قوله ويجعلون العالمية الخ
فيه انهم لم يجعلوها معللة
بالذات بل قالوا ان عالميته تعالى
واجبة فلا تعلل بشئ لان
الواجب لا يعلل واذا اوردوا
عليهم بانهم ان ارادوا بالواجب
الواجب بالذات فضرورى
البطلان وان ارادوا اللازم
للذات فهو لا ينافى تعليله
بعلم زائد اذ اللازم للذات
قد يكون بوسط الا ان يقال
ان الخيالى اشار بقوله قولهم
عالم بالذات تحرير مرادهم بان
العالمية معللة بعلم هو عين الذات
لا بعلم زائد فيندفع ما اوردوا
عليهم ان كونه تعالى عالما بلا علم
بمنزلة كون الجسم اسود
بلا سواد فتأمل (كانبوى)

ان تحمل كلام المصنف على انه لايلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد و لامحذور فى ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافى له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ماذكره الشارح بقوله فالاولى ان يقال المستحيل آه و لايرد السؤال الذى ذكره بقوله و لقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفى التعدد مطلقا نقل عنه و هذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولااستحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (قوله وانما حمل الشارح الى آخره) اى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفى التعدد دون نفى قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفى التعدد مطلقا و فى قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ماذكره المحشى (قوله ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا) يعنى كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله ولذا قال فى المواقف آه) فان تقييده بقوله ولايعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر (قوله ولاشك ان لزوم الذاتية للانتقال ٩ من اجلى البديهيات) هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى و امالو قالوا بالاشراق والتعلق على مانقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة فى تكفيرهم ماذكره بقوله على ان قوله تعالى * ومامن اله الااله واحد * يعنى انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلثة لالانهم اثبتوا القدماء الثلثة و معنى اثباتهم الآلهة الثلثة انهم سووا الثلثة فى الرتبة واستحقاق العبادة على ماصرح به الشارح فى بحث حذف المسند من شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح فى الهيات المواقف انه لامخالف فى مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اى النصارى فما ذكره المحشى كانو يقولون بآلهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لايدل على كونها ذوات مع انه لاحاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف فى تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات و اقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة و هذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه يعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه آه مبنى على هذا التفسير وامالو فسر قول النصارى

٩ قوله من اجلى البديهيات اذ العقل لايجوز استحفاظ تشخص القائم بالغير بتعاقب المحال المشخصة وان جوز مثله فى القائم بذاته كما قالوا فى الهيولى من ان تشخصها محفوظ بتوارد الصور وتعاقبها مع انه غير معقول ايضا لان تشخصها يكون عبارة عن تشخص ما لاعن تشخص معين والوجود بالشخص المبهم غير معقول فليتأمل (كلنبوى)

ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح ومريم و يشهد عليه قوله تعالى * ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلثة (قوله وايضا ترتب آه) يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما فى قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا فى التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول) اى الى لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك (قوله وبالاقنوم الى آخره) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها نهارومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم و وجوده او لانها اصول الالوهية (قوله وقد يوجه بانه ميل الى آخره) قال فى شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفى ما سوى العلم والحيوة (قوله لكن لايلايمه قولهم بالقدماء الى آخره) وكذا لايلايمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة) اعنى الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها فى الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود واذا عبر فى بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضى فى تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة (قوله العدد هو الكم المنفصل الى آخره) الكم هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد

مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولاشك انه لا اتصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخلا بل ليس كما ان الوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) اى ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الى آخره) اى جعله للواحد من مراتب العدد اما مبنى على هذا المذهب او مبنى على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) اى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزأ من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتوسعا وهو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب ايضا بان القديم الى آخره) يعني منع الملازمة اى لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا (قوله ولو سلم) منع البطلان اللازم اى ولو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا

فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لايوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قدسبق مافيه) اى قدسبق فى الشرح ان القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولايخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفى عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة فى قدم الممكن الى آخره (قوله بقدم المشيئة) قالوا ان المشيئة صفة واحدة ازلية يتناول جميع ماشاء الله لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لاكلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لامحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا فى شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الى آخره) اى المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفى قدم الصفات غير ظاهر اذلو كان ذهابهم الى نفى القدم لصعوبة المقام لوجب نفى قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة فى اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشى والجلبى فى تصحيح التفريع كلام لا نرضى بسماعه الاذان الكريمة (قوله قالوا آه) اى بينوا صحة التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذاقلت ما فى الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلوكان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير فى قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والازم ان لايغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ)

اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الى آخره بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما يعنى انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما فى حيز لم يتحيز الاخر فيه لانما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الى آخره) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافى القدم على ما مر ٩ لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعى دون الذاتى اذ العدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتى انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتى لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتى لكونها ممكنة على ما هو الحق و لو اريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا المجردان المفروضان كالعقول و النفوس اللتين اثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقصان المذكوران يندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض و لا يكفيه مجرد فرض الاله و ما قاله الفاضل المحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشئ لانه على تقدير التسليم غاية امكان مادة النقض لا فرق فى الالهين والجسمين القديمين فى ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين و ممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم الانفكاك الى آخره) اى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان

٢ وهو ما ثبت قدمه امتنع عدمه وفيه نظر لجواز ان يكون قدمه مشروطا بعدم حادث فاذا وجد زوال القدم وثبت العدم ولو سلم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين لان المراد بامكان الانفكاك نفى اللزوم وفى المادة المذكورة لم يوجد لزوم بل دوام و لو سلم فانما المراد بالمعرف الغيرية المحققة و المادة المفروضة غير محققة عند المتكلمين كما اشار اليه المولى الخيالى بقوله فتأمل (مصنف)

ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين (قوله و الانجرد آه) اى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة آه) قال الامدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما يقال لاعين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا فى شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشى الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به (قوله وبهذا يظهر آه) اى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق اعنى انه يقال فى اللغة والعرف ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لاتغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت ان المراد آه) يعنى قد عرفت فى الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اى يمكن الانفكاك ۳ للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك فى الوجود فتقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم فى الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع فى الحيز فان العالم متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى ٤ وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض فى الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل فى الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه ۵ قاله الفاضل الچلپى ان النقض بالعرض مع المحل باق لبس بشئ منشاؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء

۳ قوله للاشارة الى تعميم الانفكاك اى من الانفكاك فى الواقع ومن الانفكاك فى التصور اى فى تجويز العقل من اول الامر بمجرد النظر اليهما مع قطع النظر عن الخارج والدلائل بعد التأمل (كانبوى)

٤ قوله وكذا لا يرد الاشكال الخ فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل فى الحيز بان يكون حيز كل مغايرا الحيز الآخر كالجسمين القديمين فالحق ان مراد الخيالى مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لا تصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الكل ايضا بناء على ان الجزء ينفك عن الكل فى الوجود والكل عن الجزء فى الحيز فيما كانا جسمين بناء على ان حيز الجسم لا يمكن ان ينقص عنه ولا ان يزيد عليه كما سبق من الخيالى فحيز الجزء غير حيز الكل الا ان يقال حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين فليتأمل (كانبوى)

رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ماهو المقرر المحقق عند هم من
ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد بالان قسما
من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ قسما من المغايرين
حده مايمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما مايمكن
الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا
انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف و هو غير
مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في
التعريف غير مقيد بقيد في الوجود اوفي الحيز حيث قال اى يمكن الانفكاك
بينهما فالمعنى الغير ان مايمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك
نعم لايتم الجواب الذى ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال
بعضهم الغيران مايمكن الانفكاك بينهما في الوجود اوفي الحيز اذ لايمكن
التعميم حينئذ لان كلمة او للتقسيم لاللترديد تأمل (قوله ثم يرد الاشكال آه)
اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال
الغيران مايمكن انفكاكهما في عدم اوفي حيز لعدم امكان انفكاك الصانع
عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى ولافي الحيز ايضا لامتناع تحيزه
وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم و الحيز جميعا (قوله ان قلنا انهم
ارادوا آه) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك بجواز ان لايكون احدهما
قائما بالآخر او قائما بمحله وان لايكون متقوما وحاصلا به فلايكون الصفات
مغايرة للذات لامتناع ان لايكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات
بعضها مع بعض لعدم جواز ان لايكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر
ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لايكون الكل متقوما به و لا ينتقض
بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولابمحله ولامتقوم به لامتناع
ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشيء وكذا لايرد النقض
بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لايقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء
محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الى آخره) حاصله ان لفظ امكان
الانفكاك لايدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ
من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم
و تعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لايخفى (قوله
على انه يرد الى آخره) اى مع كونه مما لايلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد

ه قوله مع عدم جواز ان لايكون
محله متقوما به بناء على ان محله
الشخص الذى هو زيد مثلا
وزيد لكونه عبارة عن الحيوان
الناطق مع التشخص هو متقوم
بالتشخص لانه جزؤه اقول
ان كان التشخص جزأ من محله
فعلى تقدير صحته يلزم ان لايكون
غيره عند هم فلا يصح قوله
غير محله والا فلا يكون محله
متقوما به فالحق ماقيل بعد ما
اورده عليه مدفوع بانه انما جعله
مقابلا للاعراض اللازمة لانهم
ذكروه مقابلا لها لا لكونه
مقابلا لها في الواقع الا ان يقال
التقوم بمعنى التحصل فكون
المحل متقوما بالتشخص بمعنى
محصلا موجودا بالتشخص
وهذا المعنى لايوجب ان يكون
التشخص جزأ من المحل بل
يوجب كونه موقوفا عليه
لوجوده جزأ كان او خارجا
لازما فلا يصح ان يسلب التقوم
بالتشخص بهذا المعنى عن
المحل نعم التقوم به ظاهر في
الجزئية وكاف فيما سبق له من
اخراج الكل والجزء من الغير
و بما قررنا ظهر ان التشخص
عرض لازم مقدم و الاعراض
اللازمة

عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله ٥ مع عدم جواز
ان لايكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجود ها
لايجوز ان لايكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على
تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة ٦ عند الشيخ الاشعري
بضرورة ان العرض لايبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه
التشخص ان التشخص لايجوز ان لايكون قائما بمحله مع انه غير محله
بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر
هذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لابد ان تكون موجودة وعلى
تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لاتكون
مغايرة للمتشخص ومحلها (قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام آه) يعني
انه لايجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة
انما هو في الصفات اللازمة على ماصرح به فيما سبق من نقل الآمدى
بل القديمة على ماذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة
اخص من اللازمة من حيث المفهوم و الافمن حيث الصدق متلازمان
ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا
يوجد الذات بدونها لانها لازمها وقدمها يمنع انفكاكهما عن الذات
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على
ماهو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لايغاير الموصوف كالجزء
مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قدصرح في صدور الدرس بان الكلام
في الصفات القديمة بحيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد
الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ماذكره من عدم مغايرة الصفات
المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو
مخالف لماتقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب
الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز (قوله ومرادهم آه)
جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات
ممكن ٧ بالقياس الى ذاتها وانما منع لزومها وقدمها عن الانفكاك و الامتناع
بالغير لاينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك
جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك
اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه

المتفرعة على الوجود اعراض
لازمة متأخرة و التشخص
والوجود متلازمان في المشهور
متحدان في تحقيق الجلال
الدواني وتابعيه (كانبوى)

٦ قوله عند الاشعرى اقول
بل عند جميع اهل السنة لان
العرض الموجود اللازم لازم
عندهم بطريق جرى عادة الله
تعالى لابطريق اللزوم العقلي
فانفكاكه عن المحل ممكن عندهم
كانفكاك الحرارة عن نار ابراهيم
عليه السلام الا ان يقال
لم يلتفت اليه لان بعض
الاعراض اللازمة لازم لمحله
عقلا كلزوم التحيز للجسم كما
اشار اليه الامام فخر الدين
الرازي وحققه العلامة الدواني
(كانبوى)

٧ قوله ممكن بالقياس الى ذاتها
اى الى ذات الصفات لان
الصفات لكونها ممكنات
لاتقتضي ذواتها شيئا من
الوجود والعدم فبالنظر الى
ذوات تلك الصفات يمكن
انفكاكها عن الموصوف وان
لم يمكن انفكاكها بالنظر الى
ذات الواجب تعالى بناء ان ذات
الواجب تعالى علة تامة لوجوده
ووجوده يقتضي تلك الصفات

فلايكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لايكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز ٨ لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لايخفى (قوله لان الكليين آه) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لايكونان الاموجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين ٩ لان الكليين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض آه) لان العرض الجزئي ٢ من جملة مشخصاته المحل الخاص فلايمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله (قوله وبه يظهر آه) اي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لايكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الى آخره لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضائفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغاير الصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قدتم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولايخفى انه على ذلك التقدير لايرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات ٣ بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر آه رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لايظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب آه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه فتأمل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا

فلو فرض انتفاء صفات الواجب تعالى لزم عدم الواجب فينقلب الى الممكن وهو محال بالذات لكن الكلام ههنا في اختيار الشق الثاني الذي هو ان المعتبر في الغيرية الانفكاك من احد الجانبين وكذا الاعراض اللازمة للممكنات ليس مقتضى ماهياتها اذ لو فرض عدمها لم يلزم انقلاب تلك الماهية الى ماهية اخرى بل غاية الامر انه يلزم عدم الماهية المعروضة ولا استحالة فيه في شيء من الممكنات الغير اللازمة لذات الواجب تعالى وبالجملة لانفكاك صفات الواجب تعالى عنه امكان ذاتي بالنسبة الى ذوات الصفات وان اوجب عدم الانفكاك امر خارج عن الصفات هو ذات الواجب تعالى وكذا لانفكاك الصفات اللازمة للماهية الممكنة عنها امكان ذاتي بالنظر الى ذات كل من الصفة اللازمة وموصوفها وان اوجب عدم الانفكاك ارادة الواجب تعالى وهي خارجة عنها واذا احتاج الخيالي الى حمل الجواز على الامكان الوقوعي فقوله لان اللزوم والقدم مانع الى آخره مما لامحصل له فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام (كلنبوي)

على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضى فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه ايضا فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله ٤ لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الى آخره) ٥ اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزأ من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد فى الهوية والتغاير فى المفهوم لا يصح فى العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر فى حواشى شرح التجريد بان الحمل فى الذاتيات هو الاتحاد وفى العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فضل) وقع فى عامة نسخ الحواشى بدل ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل اى زائد لا فائدة فيه ٦ ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما فى قوله تعالى * ان كل نفس لما عليها حافظ * لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفى بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفى بعض النسخ تصحيف مخل (قوله اذ لا يمكن عطفه الى آخره) مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع فى بعض نسخ الشرح ٧ بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه اى بتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار ٨ وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه

٨ قوله لان حيز الحال مغاير لحيز العرض الخ قد عرفت ما فيه والصواب ان مراد المولى الخيالى ان الكلام هنها فى جواز الانفكاك فى جانب واحد ولما كان الانفكاك اعم مما فى الوجود او فى الحيز كان العرض اللازم غير المعروض بناء على ان المراد من الحيز الحيز الاصلى فينفك المعروض عن العرض فى الحيز الاصلى لان للمعروض حيزا اصليا ليس هو حيز العرض اصالة وان كان حيزه تبعا فلا اشكال (كلنبوى)

٩ قوله لان الكليين غير موجودين الخ هذا مبنى على ان المراد من الموجودان فى تعريف الغيرين الموجودان المحققان لا اعم من الموجودين المفروضين كالجسمين القديمين والالهين المفروضين واطلاق الغيرين عليهما مجاز كما اشار اليه الخيالى بالتأمل وان قيدا وفى الحيز انما يحتاج اليه فى التعريف لدفع النقض بالعالم مع الصانع فقط والا فالكليان على تقدير وجودهما كما ذهب اليه القائلون بوجود الكلى الطبيعى هما غيران قطعا فلا وجه لتخصيصهما بالجزئيين وبما

من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدونه الملزوم
لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل
(قوله ويتنقض ايضا الى آخره) اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض
باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال
لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم ان لا يكون
اللازم غيرا ٢ ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لا نسلم انه لو كان
الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم
عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضي النفسية) اي العينية
حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة
الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزأ من العشرة وعدم تحققها
بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرتها لنفسه بل يتم بمجرد
بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه ولا اذ لا يكفي ان يقال انه
من العشرة وهي لا تكون بدونه ٣ فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد
مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه ٤ لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان
عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب
ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الى آخره) فلا يلزم من مغايرة الواحد
للعشرة ومغايرة زيد ليده مغايرتهما لنفسهما (قوله فان للعلم تعلقات الى آخره)
حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون
مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات
لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستجدد اي من غير ان يكون
مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على
ما حققه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم
تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة
الشمول له الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال ومختصة بالمتجددات
باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة
متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة
او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما

ذكره من حال الكليين يظهر
حال المختلفين الا ان يكون
احدهما كليا والآخر جزئيا
(كلنبوي)

٢ قوله من جملة مشخصاته
المحل الخاص فاذا انتفى ذلك
المحل انتفى بعض مشخصاته
فينتفي ذلك العرض قطعا واما
احتمال كون شخصه محفوظا
بتعاقب المحال المتعددة كما قالوا
نظيره في استحفاظ تشخص
الهيولى بتعاقب الصور فمما
لم يجوزه احد في الاعراض
وانما جوزوه في الجواهر ثم
الظاهر من كلام المولى الخيالي
ان عدم التصور ظاهر في
الجزئيين لا في الكليين وليس
كذلك بل هو في الكليين اظهر
اذ لا يجري فيه هذا الاحتمال
الذي قدمناه كما لا يجري ذلك
فيما كان العرض جزئيا والمحل
كليا نعم هو غير ظاهر فيما كان
العرض كليا والمحل جزئيا
للقطع بان هذا المحل الاسود
لا يتوقف عليه وجود مطلق
السواد ولك ان تحمل مراد
الخيالي عليه (كلنبوي)

٣ قوله بل هو على تقدير ارادة
الخ هذا بحسب اللفظ بعيد
وبحسب المعنى قريب جدا
فعليك بالتأمل الصادق
(كلنبوي)

زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا فى صفة العلم بل فى تعلقاتها التى هى امور اعتبارية واضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا الاعتبار انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على مامر فى تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستجدد او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ماذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله تجعلها ممكن الوجود الى آخره) يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود فى نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتى للممكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين

٤ قوله لكن يرد عليه الخ منشأ هذا الايراد لام العاقبة فى قوله ليفيد اذ الظاهر منها ان يكون الافادة مترتبة على التغاير المذكور ولكن يجوز ان يترتب عليه بواسطة انضمام امر آخر ولذا اجيب عنه بما ذكره المحشى (كلنبوى)

٥ قوله واجيب عنه الخ قد يورد عليه بان شرط الافادة التغاير الذهنى لا تغاير المفهومين اذ قد يكون التغاير الذهنى مع عدم التغاير بين المفهومين ويفيد الحمل كما فى قولنا الانسان بشر حيث فهم الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك اى تصور المفهوم الواحد بامرين مختلفين اقول المفهوم الواحد باعتبار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التغاير ههنا اعم من التغاير الذاتى والاعتبارى فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا متغايرين عند المتكلمين فلا يرد ما اورده المولى الخيالى فليس بشئ لان المغايرة فى تعريف الحمل لاهل المعقول هى المغايرة بالمعنى اللغوى الشايع

بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لا مكانها الذاتى لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزل فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة انما يوجد فيما لايزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهى الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والاولى ان يقول على مذهبنا فى التكوين ان القدرة تعلق احدهما ازلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات والتعلق الثانى حادث بها وجد المقدورات وهى التعلق الحادث بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة (قوله او على صحة الاطلاق الى آخره) يعنى ان ذكر القوة التنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل المحشى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) اى هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف الا باحدى هاتين الصفتين من غير

الشامل للمفهومين الوجوديين والعدميين والمختلفين لا بالمعنى المصطلح عند المتكلمين والا المحمول كلى البتة والكلى ليس بموجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وامثالها تأمل (كلنبوى)

٦ قوله ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية الخ لكن يرد عليه ان الاعتبار للاعجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المغنى فالحق ان النسخة الصحيحة لن النافية وان النافية تصحيف فصل ايضا ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنه (كلنبوى).

٧ قوله بدل صار الخ لا حاجة اليه اذ يجوز ان يكون معطوفا على ضمير صار مع حمل الكون على التامة اى ولصار وجود العشرة بدونه كما لا يخفى (كلنبوى)

٨ قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا الخ فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة

انيكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشئ ثم ابصرناه اوسمعناه نجد بالبديهة فرقا بين هاتين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة و الكرامية قال فى شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعرى فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوبه مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى التأويل (قوله واولهما غيرهم آه) اى فلا سفة الاسلام والكعبى و ابوالحسين البصرى بالعلم بالمسموعات و المبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلى بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلى الذى يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بهما ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلى الذى يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لايرد ان العلم آه) لان العلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به آه) اى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس فى ذواته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم فى ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده فى السبع قال السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين آه) نقل عنه وايضا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر آنفا (قوله اعترض عليه آه) حاصله ان الارادة التى من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعنى تعلق الفعل و الترك يحتاج

او بتأويل الجملة مفردا كما ذكروا فى قوله تعالى فالق الاصباح وجعل الليل سكنا فهو ايضا يحتاج الى تمحل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة لن النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الجمل الحالية عن ادوات الاستقبال كالسين و سوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة اعنى خبر لان فلا اشكال (كلنبوى)

٩ قوله و ينتقض ايضا باللازم لايقال هذا الدليل فى الاصل مجروح كما اشار اليه الشارح بقوله ولايخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلا على التصحيف ههنا لانا نقول اما له ارادانه لابد من حمل كلام العاقل على اوجه الصحيح مهما امكن ثم انه لم ينقل ويبقى دليل الصيرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل بمجموع الحكمين كما سيشير اليه المحشى الخيالى لان عدم اقتضاء النفسية مشترك بين الصورتين فتأمل (كلنبوى)

٢ قوله ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيل الخ لعل مراده منه

الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك
المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب
واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي
اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة
لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل محققا لايقال لم لايجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية
باحد التعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجود فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون
مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا
وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت
آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح
بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا
لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود
تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها
الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد
الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب
تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا
ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لايقال الارادة صفة آه)
جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج
الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت
يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر
فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود
تلك الصفة آه) يعني لانسلم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك
من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين
اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال
بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار
احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان ماء
متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان

جواب عما ورد على الخيالي
بان هذا النقض انما يرد لو كان
المعطوف دليلا مستقلا
والمعطوف عليه دليلا آخر واما
لو كانا دليلا واحدا فلا يجري
في عدم مغايرة اللازم انتهى
وذلك لان منع لزوم اللازم
الثاني موجه قطعا (كلنبوى)
٣ قوله فلا يكون العشرة مغايرة
له الخ لايخفى انه لو ثبت هذا
فلا حاجة الى قوله فلو كان
الواحد الخ لان المغايرة بين
الشيئين من مقولة الاضافة فلا
يتصور وجود احد المتضايفين
بدون الآخر كما لايخفى
(كلنبوى)
٤ قوله لان المغاير للشيء مغاير
لما ليس الى آخره مثلا عمرو
المغاير لزيد مغاير لزيد الذي
ليس هو مغاير لزيد اذ لو كان
عمرو عين زيد يلزم اتصاف
عمرو بالغيرية واللاغيرية
بالنسبة الى زيد لانه حينئذ
باعتبار كونه عين زيد لا يكون
غير زيد مع انه غيره باعتبار
نفسه فيلزم ان يكون عمرو
متصفا بالغيرية واللاغيرية
لزيد وهو باطل لكن تفرع قوله
فلا يكون العشرة مغايرة له
ممنوع كما اشار اليه بقوله
فالصواب الخ لكن جميع ذلك
مدفوع بحمل النفسية في كلام
الخيالي على عدم المغايرة بقرينة

من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لايخفى وانت خبير بان هذا الجواب لايجدى نفعا لانه حينئذ يجوز ان يكون تخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلامرجح لا الترجح بلامرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلامرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف فى شرح المواقف فى بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلامرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى مالانهاية له والتعلقات امور اعتبارية لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (قوله تحقيقه) اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لوكان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج كل منهما لايصير مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلايكون مخصصا له وهو ظاهر ٦ واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه ممايقع فى الحال اوفى الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه ٧ سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى اومؤخرا عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لايكون علما بل جهلا ٧ واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ ممايقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ ممايقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ماقيل ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمين للعلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم اومع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ اوالعلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ماقيل انا لانسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لوكان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدق بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة اومطلقة عامة اومقيدة

ان الكلام فيه وبقرينة قوله وبالجملة الخ اذ تجب المطابقة بين الاجمال والتفصيل تأمل (كانبوى)

٥ قوله يلزم الترجيح بلامرجح الى آخره ان اراد به الترجيح اعنى وجود الممكن بلاعلة فظاهر المنع وان اراد ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لادليل بنفيه ههنا نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء ولومن الفاعل المختار لكن الكلام فى الكتب الكلامية مبنى على مذهب المتكلمين (كانبوى)

٦ قوله واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ الخ لعل المراد بالوقوع ههنا الوقوع فى نفس الامر ليشمل وقوع السوالب اذ ربما يكون المراد عدم الشئ وهو احد المقدورين تأمل (كانبوى)

٧ قوله سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى الخ لعله اصطلاح آخر من المتكلمين فى العلم الفعلى والانفعالى والا فالعلم المقدم على الوقوع انما يسمى فعليا عند الحكماء لكونه سببا للوقوع عندهم فان العلم عندهم ان كان سببا للوجود الخارجي يسمى

بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بهـا فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه اعنى كونه ظلا وحكاية عنهـا وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحـا لوقوعه كما لا يخفى على ذوى الافهام بقى ههنا بحث وهو ماذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخـالف لما تقرر عندهم من ان ماعلم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل ٩ (قوله وبه يندفع قول الحكماء آه) اى بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه اومتأخرا عنه اندفع ماقال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشيـاء هو العلم الانفعالى الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجى كعلمنـا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا منه كما تصور اولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذهو يعلم الاشيـاء كما هى قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فى اوقاتها وانمـا قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو باطل وان ارادوا انه ليس بتابع فى الوجود الخارجى والتحقق لانه متقدم عليه فهو مسلم ٣ لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحـا لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله ٣ نعم يرد ان يقال آه) يعنى يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العـلم مطلقـا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعـلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحـا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين فى محله فيجوز ان يترك مافيه من المصلحة ويفعل ما لا مصلحـة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحـال وسريرة المقال (قوله وان قلت يلزم آه) لا يخفى ان هـذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اى بان لا يكون مضطربا فى افعـاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة فى افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة فى افعاله غير مختار فيهـا فحينئذ يكون معنى كونه تعـالى مريدا انه ليس له قاصر فى افعـاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعـالى ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد لا خفاء فى ان هـذا

فعليا او مسببا عنه يسمى انفعاليا كعلمنا بالشئ بعد رؤيته فالفعلى بهذا المعنى ليس عندنا الا التصورات التى يتوقف عليه الارادة فتسميته مطلق المقدم سببا كان للوقوع او مسببا عنه تابعا له فعليا لا يوافق هـذا الاصطلاح كما لا يخفى (كلنبوى)

٨ قوله واذا كان العلم بوقوع الشئ الخ تلخيصه ان الوقوع الاستقبالى مصحح لتعلق العلم الازلى به ولا يلزم ما قاله ابو هاشم من العلم بلا معلوم فى الازل لان الوقوع واللاوقوع متصوران له تعالى فى الازل فللوقوع وجود علمى فى ضمن التصور وكونه مما سيقع موجب لتعلق العلم التصديقى به ايضا دون اللاوقوع لان العـلم التصديقى بلا وقوع الواقع جهل يستحيل فى شانه تعالى وفيما ذكره المولى الخيالى ههنا اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد على القائلين بكون العلم تابعا للوقوع بانه مسـتلزم للدور البـاطل لان وقوع الممكن ووجوده تابع للارادة الازلية ومن البين ان الارادة تابعة للعلم ومتوقفة عليه فلو كان العـلم بالوقوع تابعا للوقوع التابع

موافق للفلاسفة فى نفى كون الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان كون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة فى الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا فى كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جواب المحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب انما تكون ارادة فى الواجب لا فى غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك فى صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشى غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق فى الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شئ من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب باراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشى وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب فى التعريف فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الى آخره) يعنى يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وان اريد الى آخره) اى ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها و ساهيا ومغلوبا فى ذلك فهو قول بان الواجب موجب فى افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هى المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون ان تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية بالمشية القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو

للارادة التابعة للعلم يلزم ان يكون العلم تابعا لنفسه وهو دور باطل وحاصل الدفع ان التابع للوقوع هو العلم التصديقى لا التصورى والارادة الازلية تابعة للعلم التصورى الكافى فى الارادة كما نجده فى انفسنا فى ارادة بناء السرير فغاية ما لزم ان يكون العلم التصديقى بالوقوع تابعا للعلم التصورى به ولا محذور فيه وبما ذكرنا علمت ان معنى كون العلم بالوقوع تابعا للوقوع كون الوقوع فى نفسه علة لتعلق العلم التصديقى به لا كون العلم ظلا له وحكاية عنه كما ذكره هذا المحشى على وفق ما فى شرح المواقف وغيره لانه جار فى التصورات فيلزم ان يكون التصور ايضا تابعا للوقوع وليس كذلك كما ذكره الخيالى اللهم الا ان يقال هذا مبنى على ان كل متصور موجود فى نفس الامر ولو فى ضمن علوم المبادى العالية ومراد الخيالى من الوقوع الوقوع فى الخارج لا فى نفس الامر فكل علم تصورا كان او تصديقا مطابقا تابع للوقوع فى نفس الامر حتى وقوع اللاوقوع وفيه ما فيه (كلنبوى)

كان ومراده وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ❀ ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ❀ ولو شاء لهديكم اجمعين ❀ ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله قيل عليه الى آخره) قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما لو كانت دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايرا لما سواه في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة ولمكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول (قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع اجوزه جوازا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حاز الابل يحوزها ويحيزها والحواز والحيز السوق اللين (قوله المعنى الذي نجده) يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها لانها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اوله وهو ظاهر

١ قوله تأمل اشارة الى الجواب الذي سيذكره بان اللازم هو الاستلزام لا الايجاب فانتظر (كلنبوى)

٢ قوله لكنه لا يصير الخ بل المرجح هو ارادة الوقوع التابعة للعلم التصوري كما لا يخفى (كلنبوى)

٣ قوله نعم يرد ان يقال الخ اقول لما كان العلم التصديقي بالشيء تابعا لوقوعه فالعلم بالمصلحة المترتبة على الفعل تابع لوقوع المصلحة ووقوعها تابع لوقوع ذلك الفعل ووقوع ذلك الفعل تابع لتعلق الارادة فالعلم بالمصلحة تابع لتعلق الارادة بذلك الفعل ومتأخر عنه بمراتب فكيف يكون مرجحا لذلك التعلق مع ان المرجح للشيء يجب تقدمه عليه كما لا يخفى (كلنبوى)

٤ قوله فكذلك في الغائب الخ اقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا فتدبر (كلنبوى)

٥ قوله بمجرد تصويرا للكلام النفسي ليس التصوير ههنا بمعنى التعريف لان الدليل المذكور في الشرح اباه بل بمعنى

فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام و بحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظى الذى هو العبارات وغير مدلولاتها التى تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسى مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وانت خبير بان ماذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق وماذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة فى توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم و اما انه كلام نفسى ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل الى آخره وليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد له المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعانى الثانية فى الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الى آخره) بيان لمغايرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا لتصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد بالاخبار عن ذلك يجد فى نفسه تلك النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيد قائم اوثبت له القيام او اتصف بالقيام اونحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض مايرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فى قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله والحق

اثباته فى الواقع بيان وجوده فى الانسان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالا ولى ان يقال المدعى ههنا وجود مطلق الكلام النفسى لا وجوده له تعالى كما لا يخفى (كانبوى)

٦ قوله عليه اى على الكلام النفسى الذى نجده من انفسنا (كانبوى)

٧ قوله مجازا الا فهام الخ الظاهر انه كناية عن الصعوبة على ان يحمل المجاز على انه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على المحال الصعبة الصلبة ويمكن ان يكون بمعنى محل الحيرة على ان يكون بالحاء والراء (كانبوى)

٨ قوله والحق ان الامر تعبير لم يقل عبارة للتنصيص على ان الكلام فى الامر اللغوى الذى صفة المتكلم لا فى الامر الاصطلاحى الذى هو صفة افعل فان كونها امرا انما هو عند اهل الصرف والنحو والكلام فى الامر اللغوى فى قولهم امر بكذا والامر اللغوى هو ايراد لفظ يدل على الطلب الباطنى للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التى هى الطلب الباطنى الذى هو الامر الباطنى النفسى ولا طلب

٨ان الامر تعبير عن الحالة الى آخره) اى والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر
تعبير عن الحالة التى تحصل فى ذهن الآمر عند قصد الامر ٩ اعنى النسبة
الايجابية التى بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع مايتعلق به الامر اولم يرد بل اراد
عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال فى التلويح ثبوت الشرع آه) يعنى
ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام موقوف على وجود البارى وعلمه
وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبى عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه
على ماسوى الكلام فلان نبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام
وهو موقوف على ظهور امر خارق بكون فعل الله تعالى لانه تصديق
منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولاشك ان خرق العادة حين الادعاء
موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا
الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا
قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده واما توقفه
على الكلام فلان اكثر الاحكام التى جاء به نبينا عليه الصلوة والسلام مأخوذ
من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه
تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء واهل التحقيق
عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل
بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم ومايتعلق بها من الاحكام
او يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة فى ايديهم
من غير احتياجهم فى شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام
فى شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما
لايخفى (قوله فبين كلاميه تدافع الى آخره) لان مافى التلويح يدل على ان الايمان
بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف
على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذى هو موقوف على
ثبوت الشرع (واعلم انه لاحاجة فى اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام
من التلويح لان الشارح صرح فى هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكلام فلايمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحى
القادر العليم السميع البصير الشائى المريد وايضا قد ورد الشرع بها
وبعضها ممالايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت

فى الباطن فى صورة الاعتذار
المذكور اذ العاقل لايطلب ما
يضره نعم فيها طلب ظاهرى فما
ذكره الخيالى انما يفيد ان الامر
الظاهرى مغاير للارادة ولايفيد
ان الامر الباطنى ايضا مغاير لها
مع ان الكلام فى ان المعنى الذى
نجده من انفسنا مغاير للعلم
والارادة فالظاهر ان مراده من
هذا التحقيق تقوية الاعتراض
الذى اورده لا الجواب عنه كما
فهمه هذا المحشى اللهم الا ان
يكون مبنيا على ان المراد من
الحالة الذهنية التى يدور عليها
حقيقة الامر الظاهرى هى
النسبة الايجابية المطلوبة
بطريق الاستعلاء طلبا ظاهريا
لا المطلوبة طلبا باطنيا وتلك
الحالة موجودة فى صورة
الاعتذار المذكور ولايخفى مافيه
لان تلك الحالة متأخرة عن
الكلام اللفظى والكلام النفسى
مقدم على اللفظى فليتأمل
(كلنبوى)
٩ تفسير الحالة الذهنية لا الامر
٢ وقيامه يستلزم قيام الكلام
اقول انما يتضح هذا الاستلزام
بعد تحقيق حقيقة التكلم اذ لو
كان التكلم الحقيقى احداث
الكلام اللفظى فى الهواء
بواسطة الالات والمخارج
ايجادا

الشرع عليه (قوله لابد فى التوفيق من التمحل آه) لاحاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلى لان ماقال فى التلويح هوان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وماقال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ماذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة ومارأه المؤمنون حسنا فهو عندالله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال فى شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظى والمثبت بالشرع الكلام النفسى وقال المحشى المدقق فى وجه التوفيق ان اللازم مما فى التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكرههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لامعنى لتوقفه على نفس الشرع الاتوقفه على ثبوته فى نفسه كما لايخفى (قوله ٢ وقيامه يستلزم آه) دفع لمايقال انما أخذ الاشتقاق التكلم لاالكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلايلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة آه) اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم له يقتضى ثبوت المتكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لايستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود فى محل آخر فلايلزم ثبوت الكلام النفسى فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة لايشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل بالمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لايوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والقارئ التى يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم لابذاته تأمل ٤ (قوله ٥ وهو

أو كسبا كان الانسان متكلما [illegible] ولايكون الواجب تعالى متكلما [illegible] لامتناع الالات والمخارج فى [illegible] تعالى ولايتم هذا الاختلاف ايضا لان التكلم الحقيقى بهذا المعنى لايستلزم قيام الكلام اللفظى بالمتكلم بل بالهواء كما حقق فى محله من ان الالفاظ والاصوات كيفيات قائمة بالهواء ونحن نقول لما ثبت قولنا الله تعالى متكلم بالاجماع وتواتر الانبياء عليهم السلام ولاقرينة على التجوز مع اطلاق الكلام على النفسى كما اشار اليه الاخطل ثبت ان التكلم الحقيقى مشترك بيننا و بين الله تعالى وذلك المعنى المشترك هو الاتصاف بالكلام النفسى لامجرد ايجاد الكلام اللفظى لان الافعال انما تسند حقيقة الى فاعلها لا الى موجدها والالكان الله الموجد لحركات الجمادات متحركا وهو ممتنع فاعلم هذا الكلام (كلنبوى)

٢ قوله وقيام التكلم يستلزم قيام الكلام لما صرح به الشارح ان التكلم الاتصاف بالكلام كما ان المتحرك هو ماثبت له التحرك والتحرك هو الاتصاف بالحركة وكذا المتنزل والمتمشى والمتلون والمتعلم وغيرها مما بنى من باب التفعل وفيه ان التكلم يجوز

عدول عن الظاهر واللغة) يعني ماقاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف للظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لامن اوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فانا نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ماهو رأى اهل الحق (قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه) اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على مامر قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى تعالى اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى لزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظى ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات ٧ اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (قوله ٨ والجواب الحق) اى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل ٩ لا ينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا ٢ لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر (قوله والمعترض على مذهب الحدوث آه) نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين

اوصافهما كما لا يخفى ويؤيده ان الكلام اللفظي ليس صفة المتكلم بل للهواء فتأمل (كلنبوى)

٣ قوله وفيه ان المعتزلة غير قائلين الخ اى فلا يصح قول الخيالى بانهم يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت التكلم والخلق الخ اقول وهذا مدفوع بان انكار ثبوت التكلم بعد ثبوت المتكلم انكار البديهى فلابد ان يحمل مرادهم على انكار ثبوت التكلم والخلق على ان يكونا صفتين حقيقيتين لا على انكارهما ولو اعتبار يتين انتزاعيتين نعم يرد على المولى الخيالى انما ذكره يوهم ان المعتزلة يقولون باتصافه تعالى بالتكلم حقيقة لكنهم يمنعون استلزام التكلم الحقيقى الاتصاف بالكلام وليس كذلك لانهم انما يقولون باتصافه تعالى بالتكلم مجازا فتأمل (كلنبوى)

٤ قوله تأمل لعل وجه التأمل انهم لا يثبتون تكلمه تعالى في جميع الصور بل في صورة ما اوجده تعالى فيما لا شعور له كشجرة موسى عليه السلام اذ لو اثبتوا في جميع الصور لكان كل منا كليم الله حيث نسمع كلام الله تعالى عند قراءة القارى وليس كذلك لانه مختص بموسى عليه السلام (كلنبوى)

بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولم جعل التعلق ازليا بحرف فيه اهل السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض لتشابه النفسي بالكلام اللفظي فان الاقسام لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي ٤ والاوجه الاقسام انواعا لصفة شخصية ما لا يقسم عليه احد (قوله فان الامر من حيث هو امر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام بطريق وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل على ذلك الاختلاف في اللوازم فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما علمتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به ٥ وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه الاضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الچلپي يرد عليه ان هذا لو تم ادل على كلية معنى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالحد ككزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ٦ ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين

٥ قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة لعل مراد الخيالي منه انه عدول عن الظاهر ان حمل التكلم على المجاز وعن اللغة ان حمل على الحقيقة لان حقيقة التكلم ليست بايجاد الكلام والا لكان حقيقة التحرك ايجاد الحركة وهو باطل وانما قلنا انه مراده ذلك لانه بعد ارتكاب المجاز لا بأس في العدول عن اللغة لان في كل مجاز عدولا عن المعنى اللغوي فاينأمل

(كلنبوى)

٧ قوله اقول هذا الخ اقول هذا الجواب ليس بشيء لانه مبني على ان المؤثر مغاير بالذات للاثر ويأباه قول الشارح بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال بل الجواب الحق ان اللازم تعدد التعلقات لا تعدد صفة الكلام في ذاتها كما هو الجواب الحق الذي ذكره المولى الخيالي كما لا يخفى (كلنبوى)

٨ قوله والجواب الحق اي الجواب الحق عن السؤال الذي اورده الشارح على المص بقوله فان قيل هذه الاقسام للكلام الخ ولعل مراد الخيالي ايضا ان الحق اسقاط لفظ الحدوث في قوله واما تكثر والحدوث

مختلفين بالعدد ان يكون مقولا فى جواب ماهو بمعنى انه لوسئل عنها بماهى يقع ذلك الكلى جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولاشك انه لوسئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ماهم يقال فى جوابه انه انسان لانه زيد على مابين فى موضعه (قوله لايوجب الاتحاد) والالزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان (قوله ولوسلم فيجعل البعض آه) اى ولوسلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذلاشك فى وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ مامن خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كمالايخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غيربين ولامبين ولوادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقديقال فى وجه الترجيح كل طلب فى الكلام اللفظى يحصل بتصرف فى الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف فى تضرب على مابين فى الصرف فيكون الخبر اصلا فى اللفظى فكذا فى النفسى ٧ وانت خبير بان هذا ظن لايفيد الجزم على ان الرجوع فى اللفظى ايضا غير متيقن (قوله اعترض عليه بان فيه آه) اى ان المحقق فى صورة تصور الرجل الابن وامره بشئ هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلاشك فى كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال كذا فى شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتى بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتى به بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب ٨ ولابد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لايقال يلزم منه ان لايأمرنا النبي عليه السلام آه) يعني ان ما ذكرت من ان فى الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضى ان لايأمرنا النبي عليه السلام بشئ ولاينهانا عن شئ بل عزم على الامر والنهى بالنسبة الينا وانه قطعى البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابا به باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعنى ان خطابا به عليه السلام

فى التعلقات والاضافات فهذا تقرير مراد المصنف قبل هذا السؤال فان ذلك التقرير مع ذلك اللفظ انما يطابق مذهب ذلك البعض لامذهب الجمهور اللهم الا ان يكون مبنيا على ان الكلام كالعلم تعلقين عند الجمهور قديم وحادث
(كلنبوى)

٩ قوله لابنا فى ان يكون ذلك صفة حقيقية الخ تحقيق المقام كما ان الصفة العلم والارادة وغير هما من الصفات المتعلقة هوية وتعلقا والمراد فى قولنا الله تعالى عليم بكل شئ مريد قادر على كل ممكن هو هويات تلك الصفات الحقيقية بشرط تعلقاتها بمتعلقاتها لامجرد تلك الهويات ولامجرد تعلقاتها كذلك ان الصفة الكلام هوية خارجية وتعلقا والمراد بقولنا الله تعالى متكلم بكذا انه متصف بتلك الصفة المتعلقة بكذا لامجرد تلك الصفة بدون التعلق ولامجرد تعلقها ليكون من الاضافات فتلك الصفة الحقيقية لما كانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب الترك فى الازل ان كان القرآن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى
(كلنبوى)

الجاهرين بالقصد والصراحة ولفظ نبين باتبع والضمن والخطاب للعدوم فهما وتبحالبس سفهه (قوله فان القرآن الى آخره) يعني ان اطلاق لفظ القرآن شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان القرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه واو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل في وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف) اى في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون نصا معه في المفهوم واورد لتوضيحه لا بدل له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الى آخره) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروط وجود بعضها بانتفاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الى آخره) دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز ومايوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف البارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ماهو رأى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الى آخره) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم

۲ قوله لعدم الاحتياج فيه الخ اقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما ان يكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن او من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كان تعلقاتها ازلية او حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كان تعلقاتها ازلية او حادثة ايضا بل الحق ان هذا الجواب انما كان حقا لان حمل كلام المص على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذى ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكثرها في الازل مبنى على توهم ان كثرة التعلقات في الازل يوجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المص على مذهب ازلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وايضا اذا حمل كلام المص على مذهب الحدوث فلا وجه لما اورده

المحدثات يراد به اللفظي او المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على مايدل عليه قوله وتحقيقه وهنا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ماهي له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم ولهذا قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الى آخره لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان المحفوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بحال حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات ؟ اذ لابد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالة والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لايخفى قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا لخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولايخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة ؟ فلا معنى لايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان آه بل الواجب حينئذ ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الى آخره ولله در من فسر قوله وتحقيقه اي تحقيق جواب المصنف لاتحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام

(قوله والتفصيل انه لما تمسكت الى آخره) يعني تفصيل الكلام في ان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا

على المصنف فيما بعد من الامر والنهي بلا مامور ولا منهي في الازل سفه وعبث بخلاف ما اذا حمل على مذهب الجمهور ٦ او على احد هما كما لايخفى (كلنبوي)

٤ او على مذهب بعض الاشاعرة نسخه

٣ قوله بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر الخ وفيه ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتا فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الازلي ان يقال كيف يكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الانواع ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص والحاصل قد اعتبر في المدعى انه صفة واحدة قديمة وهذا الاعتراض على مذهب الحدوث باعتبار قيد القدم في المدعى وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعى فيتأمل (كلنبوي)

٤ قوله او الا فجعل الاقسام انواعا اي حقيقة لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب

المعنى من فلان وقرأته فى بعض المكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المصنف واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسى و هو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله بحيث يوصف الى آخره (قوله وقال بعضهم الى آخره) اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم لانه انما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق العادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والامام الغزالى فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلى بلا احرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الى آخره) يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظى لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث و يلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثانى الذى هو النقل على ما بين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الى آخره) يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر فى المنقول لان فى المجاز ايضا نقلا

بعض الاشاعرة ههنا كما لا يخفى
(كلنبوى)

ه قوله وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص الخ اقول غاية ما افاده تغاير التعلقات والحيثيات كون الصفة الشخصية متغايرة و متعددة بالاعتبار فكيف تصير بعينها الصفات متباينة هى الامر والنهى والاخبار المتباينة نعم تكون متعلقة بهذه الامور المتباينة وان جعلت تلك الامور عبارة عن متعلقات تلك الصفة الشخصية لا عينها لم يوجه ما قاله صاحب المواقف فى رسالة تحقيق كلام الله تعالى من المفاسد التى هى لزوم عدم ما بين دفتى المصاحف كلام الله القديم وعدم اكفار من انكر كونه كلام الله حقيقة وعدم كون التحدى والمعارضة بكلام الله حقيقة وغير ذلك وما ذكره من ان زيدا من حيث هو كاتب لا يصدق عليه انه زيد من حيث هو عالم كما ارتضاه الخيالى ففاسد كما ستعرف فمنا
(كلنبوى)

٦ قوله ولا يخفى انه ليس بشئ الخ قول لم يصب ههنا المولى الخيالى ولا الفاضل الجلبى ولا هذا المحشى اما الاول فلان غاية ما ذكره فى هذا النظير التباين

لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلبي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر
معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ
في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك
والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى
كلامه اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون
الاول مهجورا على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا
في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال
في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك
وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل ان كان لمناسبة فان هجر المعنى
الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في شرح
المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان
تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا
شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى
الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم
مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان فان قيل ولو سلم فنقول هذا
لا ينافي الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور
لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى
الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى
الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع
في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني
وباعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع
وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع
عدم ترك الاول لا ينفي كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة
الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى
اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه
لذلك باعتبار دلالته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية
والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا
وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه
الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على

بين حيثيتي العلم والكتابة ولا يلزم
منه التباين بين معروضيهما
اعني زيد العالم وزيد الكاتب
كيف وقد حقق في محله انا اذا
اشرنا الى زيد بهذا العالم وهذا
الكاتب فالهذيتان متصادقتان
متساويتان واما الثاني فلانه لا
شك في كلية زيد بالنسبة الى
افراده الاعتبارية واذا
صدق زيد على كل منها كما دل
عليه كلام الخيالي والشريف
المحقق في الحاشية الصغرى
وكلام الشارح في الشمسية
من ان زيدا جزئي حقيقي
بالنسبة الى الماهيات الحقيقية
وكلي بالنسبة الى الافراد الا
عتبارية ووافقهما المحقق
الدواني وابو الفتح واما الثالث
فلان الصدق الذي ذكره
معتبر في مفهوم النوع لا في
مفهوم مطلق الكلي فغاية
ما افاده ما ذكره لان زيدا ليس
نوعا بالنسبة الى تلك الافراد
الاعتبارية لا انه ليس كليا
مطلقا وايراد الجلبي بلزوم الكلية
لا بلزوم النوعية على انه لما ثبت
كلية زيد وقد تقرر في محله ان كل
كلي نوع لما تحته من الحصص
فلا نسلم ان زيدا ليس بنوع
بالنسبة الى زيد العالم وزيد
الكاتب كما لا يخفى (كلنبوى)

المدلول والكل على الجزء و اللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لامشتركا على ماهو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا و الثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك و ما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف و لو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام (قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه) اى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ماهو مقتضى النقل و مجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظ واحد فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى (قوله فيه ان اثبات عدم ترتب الوضع آه) يعني في الجواب المذكور نظر[٣] لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله و قد يجاب مثبتا للاشتراك فلابد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد والاضرورة في التزامه او جود الجواب الذي لا تكلف فيه و بما حررنا لك اندفع ماقال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام آه) يعني ان اراد بقوله [٤] اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ماقرأناه بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان ما نقرؤه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به باقصر صورة يكفر منكر كونه كلامه تعالى [٥] وان اراد به انه اسم للنوع

[٧] قوله وانت خبير بان هذا ظن الخ وانت خبير بان الظن كاف في اثبات الاولوية التي نفاها الخيالي والحكم الذي لا يكفيه الظن هو كونه تعالى متكلما الا كون الكلام القديم بذاته خبرا او انشاء اوغيرهما فانه مما يكفيه الظن لانه ليس من ضروريات الدين (كلنبوي)

[٨] قوله فلا بد للطلب وان كان المطلوب الخ هذا مدفوع بما ذكره الفاضل العصام ههنا من ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي اقول وهو الحق فان الانسان ربما يهيئ في نفسه كلاما مشتملا على الامر والنهي لابنه المعدوم ليخاطب به بعد وجوده وهو ظاهر (كلنبوي)

[٩] قوله اذ لا بد من ملاحظة ما هو الخ فيه ان مجرد ملاحظة الموصوف بلوازم المحدثات غير كاف في توجيه قول الشارح يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة اذ الملاحظة لا تستلزم الارادة فالاولى ان يقال اذ المراد بالموصوف بها حقيقة هو الالفاظ المسموعة كما ان المراد حقيقة في قولنا زيد صام نهاره صيام زيد فتأمل (كلنبوي)

[٢] قوله فلا معنى لايراد قوله ان

القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل
يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته
وتشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لو وضع اللفظ
لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته
حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس بانسان وهو ظاهر البطلان وانما قيدنا
بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه
وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين
في شرح التلخيص ٦ وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع
عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي
كونه لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان
اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات
الشخصية القائمة بذاته تعالى وبذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى
بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء بضرورة وجودها
فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضا مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل
يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع له لفظ القرآن قديم حيث
قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له
ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له
حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع
الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا
ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله
تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم
بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا
اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له

بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا مخلص الا
بان يجعل آه) اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام
مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه
على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث
لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى
ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل

للشيء الخ اي لا مفهوم لاثبات
الوجودات الاربعة للشيء
تمهيدا لجوابه لانه مستغنى عنه
بالنسبة الى ذلك الجواب وانما
يحتاج اليه في جواب المص وهو
ظاهر وايضا ان الظاهر من
قوله وتحقيقه ان الضمير راجع
الى جواب المص وارجاعه الى
مطلق الجواب في ضمنه بعيد
جدا (كلنبوي)

* قوله لان المعترض لما كان
ما ما الثبوت الاشتراك الخ اقول
فيه بحث اما اولا فلان الجوابين
اللذين ذكرهما المولى الخيالي
صريحان في المنع حيث صرح
بعدم الاقتضاء فيهما فلا يكون
هذا المعترض مانعا بل مستدلا
على بطلان السند الذي هو
توجيه كلام بعض المشايخ
بان ليس مراده ان الكلام مجاز
في الكلام اللفظي بل هو كالمجاز
في اعتبار العلاقة بين المعنيين
وحاصل الاعتراض انه لو كان
مراده انه كالمجاز في اعتبار
العلاقة لكان الكلام منقولا من
النفسي الى اللفظي ومجازا في
النفسي واللازم باطل وحاصل
الجوابين منع الملازمة وعلى
هذا يتوجه ما قال الفاضل
المحشي ان المجيب مانع غير
ملتزم لشيء فلا وجه لما اورده

﴿عنه﴾

عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه نفي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على مايقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام ٨ قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تأمل (قوله يشكل الفرق بقيام آه) وكذلك يلزم ان لايكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة عندنا على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتب مطلقا بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عند عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة و الترتب الوضعي لاتكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والالزم انقسامها ٩ الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لايستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هنالك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لاينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لايكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام ومايقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي او الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا ١٢ اذ لاترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات و الاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة ٤ كيف وكون الالفاظ القائمة

الخيالي عليه ويندفع ذلك بان مراد الخيالي ابطال لسند المجيب الثاني بانه يوجب اختصاص الاشتراك ثم ينتفي التأخر بين الوضعين هو مشكل بين وضعي الكلام فيلزم ان لايثبت ههنا اشتراك وهو باطل مخالف للتحقيق الذي ذكره الشارح بخلاف جوابه فان غاية مايوجبه اختصاص الاشتراك بعدم هجر المعنى الاصلي واثبات عدم الهجر ههنا ليس بمشكل بل ثابت فلا يخالف التحقيق المذكور واما ثانيا فلانه على تقدير كونه منعا يكون منعا لكون مراد بعض المشايخ ذلك لالثبوت الاشتراك ولامعنى لاثبات الاشتراك في الجوابين عنه بالتكلم في سنديه بان مجرد اعتبار العلاقة بين المعنيين لايقتضي النقل كما لايخفى فالحق ماذكرنا فتأمل

(كلنبوى)

٤ قوله اسم للفظ والمعنى الخ يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا مافهمه الاصحاب من المعنى القديم المدلول عليه بالنظم المؤلف عقلا بان يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائمين بذاته

بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور تحققه
(قوله لم يرد به آه) اى لم يرد بالاخراج المعنى الاضافى الذى هو تعلق بين
المخرج والمخرج اذ لامعنى لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا
بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التى
هى مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا فى سائر العبارات من الايجاد
والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق
والترزيق الى غير ذلك فى انه ليس المراد معانيها التى هى الاضافات بل مبداؤها
(قوله يرد عليه انه يجوز آه) يعنى لانسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون
الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم
بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا
المنع ودفع بما سيجئ فى الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا
لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعنى الاول
والرابع وهو ظاهر (قوله وجوابه آه) حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع
المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشئ بغيره بخلاف الوجه الرابع
فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان (قوله
يرد عليه آه) حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعى فالملازمة ممنوعة
لان الجواز الشرعى موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى
المعتزلة والقاضى وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان
فى مشتقات الاعتراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلى فالملازمة
مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد
الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشى فيما سبق ه ولا شك انه لا يصح
اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذى يقدر
على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر
عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور آه) يعنى انا لا نسلم انه لو كان التكوين
حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا
بالتكوين الذى هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود المكون
بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى
لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه
ليس فى الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له

تعالى او لكل منهما وفيه انه بعد
ما صار اللفظ بصفة قديمة له
تعالى لا حاجة الى كون المعنى
المذكور صفة قديمة له تعالى
ولا الى الاستشهاد بكلام
الاخطل ولا يمكن حمل المعنى
على معانى القرآن ومدلولاته
الوضعية لان تلك المعانى ان
كانت معانى باعتبار وجودها
الخارجى فاكثرها جواهر مثل
السماء والارض وان كانت
معانى باعتبار وجودها العلمى
فهى صورة علمية وعلى التقديرين
ولا تكون صفة حقيقية قائمة
بذاته تعالى ويفهم من كلام هذا
المحشى فيما بعد ان مراده معنى
لفظ القرآن فيكون من عطف
التفسير فتأمل (كلنبوى)
ه قوله وان اراد به انه اسم للنوع
الخ لعله اراد النوع الاعتبارى
بان يوضع لفظ القرآن بازاء
ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته
تعالى او بذات الخلق مشابها له
لا النوع الحقيقى المنطقى والا
فيلزم المماثلة بين صفات الخالق
والمخلوق ولا يصح المجانسة
فضلا عن المماثلة كما لا يخفى لكن
اذا انتفت المماثلة الحقيقية اعنى
الاتحاد فى الحقيقة النوعية يلزم
وقع ذلك المحقق فيما هرب
من لزوم عدم كون ما بين
الدفتين

يحقق فى الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجى فلايحتاج الى تكوين آخر
لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين
الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وما عليه اى وقد اشرنا الى
ماينفعه ومايضره (قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين الى آخره) يعنى لانسلم
انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر اوحدث بغير التكوين
لم لايجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه
به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة فى سبق
ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان
مقارناله فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها
على ماقالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها فى نفسها هو وجودها
فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها
بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له فى الزمان فيجوز
ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه
مقدما عليه بالذات مقارناله بالزمان ولا استحالة فى ذلك كما لايخفى قال المحشى
المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود
فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا
ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشئ
على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده
لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه
ولايخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون
التكوين القائم بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على وجوده تقدما
ذاتيا وهو لايستلزم تقدم الشئ على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين
والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط
قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لايستلزم كونه واجبا لذاته
ولاانسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه ٦ نعم يرد عليه انه
انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن
السيد السند قدس سره رد عليه فى شرح المواقف وقال انه ليس بشئ
اذ يصح ان يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشى بحث
بالترديد يظهر جوابه مما قررنا لك باختيار الشق الثانى بادنى تأمل

كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للعدول عنه فتأمل (كلنبوى)

٦ قوله وفيه بحث الخ هذا البحث وارد عليه غير مندفع عنه لكنه لايجدى لذلك المحقق النافى لحدوث ماهو كلام الله تعالى حقيقة ولعله لهذا لم يلتفت اليه المولى الخيالى فقوله ولا مخلص الخ بمعنى لامخلص لذلك المحقق على وجه يرتضيه كما لايخفى (كلنبوى)

٧ قوله وبهذا ظهر فساد الخ لانه جواب بما لايرتضيه ذلك المحقق (كلنبوى)

٨ قوله قال بعض الفضلاء الخ اقول لا يصح هذا الا على ما ذهب اليه الصوفية من ان الشئ الواحد الموجود فى عالم الغيب يظهر فى عالم الشهود بصورة الحادث فالحدوث فى الظهور فى عالم الشهود لافى وجوده فى ذاته وذلك مما لا يرتضيه ذلك المحقق ولعل هذا المحشى لهذا قال وفيه اى وفيه ما لاينفاد بالبيان ولذا حذف المبتدأ (كلنبوى)

٩ قوله الايرى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة الخ فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان اجزاء

فلا نصرح به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك فى تماميته انما الكلام فى تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى) مثل الدليل الذى اورد فى قدم الارادة والقدرة بانهما لو حدثتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونها فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل (قوله كانه اراد ماعدا الى آخره) يعنى اراد بالادلة الادلة الثلثة فى دعوى الدليل الثانى فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع ومبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثانى فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شئ و بعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثانى فان مبناه لزوم الكذب او المجاز فى خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى الى آخره) يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية ٧ معنى مابه يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا انا نجد فى الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق فى ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق

الماهية كالجسم والحيوان والناطق للانسان مع كونها مختلفة الحقائق وهى موجودة فى الخارج بوجود واحد هو وجود الكل اعنى الانسان واذا اريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعى فى ذات الانسان لما وجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل (كلنبوى)

٢ قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الزمانى الخ اقول هذا ظاهر الفساد بل هنا ترتب وضعى وزمانى اذ لو كفى مجرد الترتب الزمانى لكان ملع قرأنا كلمع كما لا يخفى (كلنبوى)

٣

والحق ههنا مع المحقق الدوانى من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ التكلم الذى هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين اثره الذى هو الالفاظ المرتبة الدالة على المعانى المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة فى علم الله تعالى وحيث كانت مرتبة لا بعد خلية احد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ لمرتب الاجزاء فى علم الله تعالى ايضا لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان مايقرؤه كل

الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان اسنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة لوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبول ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة فيه (قوله ولكون التعلق الى آخره) يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا ٨ مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل

واحد منا قرآنا ومعنى كونه تعالى متكلما انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا توصف بان القرآن قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بانها ازلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدائه ولانه في نفسه ازلي وبان القديم بمعنى الازلي ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه تعالى متكلم بكلام ازلي فافهم فانه دقيق (كلنبوى) ٤ قوله كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى الخ اقول انما لا يتصور صحته لو كانت تلك الالفاظ متباينة ومتغايرة بالذات واما اذا كانت متغايرة بالاعتبار كما قاله هذا المجيب فلا بل الحق انه اقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ففاسد لانها باعتبار وجودها الخارجي من جملتها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالممكنات ولا معنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار

(قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم و بكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم و بكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثانى (قوله وحاصله منع الملازمه الى آخره) اى لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر وما قاله الفاضل المحشى من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب و هو ليس الا فى مجرد كونه من قبيل الاضافات لا فى كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل فى حل قوله ولما استدل القائلون بحدوث آه (قوله وقد يتوهم الى آخره) يعنى قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الى آخره وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شئ بشئ يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير فى الوجود (قوله وليس بشئ الى آخره) يعنى ما يتوهم فى توجيه ما يقال ليس بشئ لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع فى كتب القوم و الغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه قد ردد المريد وجود

وجودها العلمى الازلى فهى بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف يكون راجعة اليها متجددة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى
(كلنبوى)

٥ قوله ولا شك انه لا يصح اطلاق السواد لغة الخ فيه ان الكلام فى اطلاق الاسود المستعمل فى القادر على السواد مجازا وفى عدم صحة اطلاقه شك قوى الا ان يقال مراده انه لا يقال القادر على صبغ السواد انه الاسود لا حقيقة لغوية ولا مجازا لغويا لعدم العلاقة بين الاسود وبين القادر على السواد وفيه نظر لا يخفى
(كلنبوى)

٦ قوله نعم يرد عليه الخ اقول هذا انما يرد لو فسره المتصف به البارى تعالى الى آخره فى كلام الخيالى بحيثية قيام الصفة به تعالى كما فسره بها واما لو فسر بحيثية تشخصها بذاته تعالى بناء على ان تشخص الصفات والاعراض بمحالها فلا اذ التشخص الشئ تقدم ذاتى على وجوده فيقال تشخص فوجد ولا يقال وجد فتشخص فليتأمل (كلنبوى).

٧ قوله معنى ما به يمتاز الخ اقول

العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته و بين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لامعنى له اذ لايمكن ترجح احد طرفى الممكن بلامرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه) يعنى يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم و يكون الترديد مبنيا على ماهو مسلم عنده وان كان فاسدا فى نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشئ مع احتياجه قديما حيث قال لوقدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشى فى توجيه العلاوة اى يكون الجواب الذى فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين فلايلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه و لا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ماذكره بقوله وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة (قوله ومن اجل ان المراد آه) يعنى ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة ٣ لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرج من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير فى الوجود فلايحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى و بما حررنا لك اندفع ماقال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك و لايخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد و الا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية آه كما لايخفى على اولى الافهام (قوله جعله بعضهم ٣ من تتمة الجواب آه) يعنى ان الشارح جعل قوله و هو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية

و ذلك المعنى هو افادة الوجود المتحقق فى الفاعل المختار والفاعل الموجب بالنسبة الى اثرهما لكنه فى الفاعل المختار يتحقق بتوسط القدرة والارادة وفى الفاعل الموجب بدونهما فلا يلزم كون الواجب تعالى مختارا فى الصفات الذاتية كما وهم اقول لكن يلزم كونه تعالى خالقا ومكونا لصفاته الذاتية ولامحذور فيه لان الخلق بمعنى افادة الوجود بدون توسط القدرة والارادة متحقق فيه تعالى بالنسبة الى تلك الصفات وانت خبير بان الخلق مخصوص عند الشرع بافادة الوجود بتوسط القدرة والارادة لامطلق الافادة ولذا فسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما لايخفى (كلنبوى)

٨ قوله مثلا تعلق الخ تعيين الوقت ممكن للحوادث التى وجدت بعد حدوث العالم و ليس بممكن لنفس العالم الحادث لعدم الوقت الممتد من الازل الى وقت حدوث العالم كما لايخفى تأمل ولذا قيل كون تعلق التكوين ازليا غير معقول (كلنبوى)

٩ قوله ولاشك ان ذلك التعلق مقدم الخ فيه شك قوى اذ العقل

وبالاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على مايقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وحمل بعض الشراح هذا الكلام على تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو مايمكن انفكاكه في الوجود او في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لايلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لايزال بوقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلايكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ماذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غير الاحتاج انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لاتحقق بدون المنتسبين (قوله ولم يتحقق آه) اي ماجعله بعض الشراح ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم ٥ لان التكوين عنده اضافة لايتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لايفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لايلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلايتم الجواب عن الشبهة المذكورة ولايخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلايكون اضافة كالضرب ولاشك انه لامعنى حينئذ لان يقال انا لانسلم صحة الانفكاك بينهما لدليل على ماقلنا تفسير المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا لانه لايشوبها ريبة على انه لوكان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لايسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله ٨ على ان عدم الغيرية لايكفيه آه) منع للملازمة

لايجوز لقدم الاضافة على شيء من المضافين ولذا جعلوا الايجاب الذي هو نسبة بين العلة التامة ووجود المعلول متأخرا عن الوجوب ومتقدما على الاتصاف به اي اتصاف المعلول بالوجود فالصواب هٰهنا ايضا ماذكروه لاماذكره هذا المحشي وتحقيق هذا المقام ان التكوين في محل النزاع هٰهنا يعني مايطلق عليه التكوين في الشرع لابمعنى خصوصية الاضافة والالم يمكن الحكم بقدمه من الماتريدية ولابمعنى خصوصية المبدأ والالم يمكن حكم الاشاعرة بحدوثه فحينئذ لاغبار في كونه هذا القول منعا للملازمة ولاحاجة الى ماذكره هذا المحشي وامثاله من الاقاويل الباطلة كما لايخفى (كلنبوى)

٢ قوله لانه اذا كان بمعنى الحادثة الخ فيه ان هذه الملازمة انما تتم على خلاف ماسبق من حدوث العالم بجميع اجزائه وبعد ذلك لاحاجة الى جعل التكوين بمعنى الاحداث اذ المراد وهو تكوينه للعالم ولكل جزء منه حادث الا ان يقال بعد ذلك يخصص التكوين في الاحداث لكنه لايوافق ماسبق من الخيالي من ان التكوين عام للفاعل الموجب والمختار (كلنبوى)

التي ذكرها ذلك البعض بعينه والا لما كان غيرا له يعني انا لا نم انه لو كان
اضافة فلم يكن غيرا الا ان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك
من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب
واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان
اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما متغايران للمحل والذات
٣ ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر لانه يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة
الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كما في الضرب
والا لامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير تذكر نفي الغيرية في البين (قوله
والصفة المحدثة مع الذات) اراد به الصفات المحدثة لذاته تعالى من
كونه قبل كل شيء وبعده موجودا رازقا وخالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من
الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض
فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين
آه) فالحاصل من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه
الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين
الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند
المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل
هو تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غيرا آه) يعني
لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدأه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه
عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته
بالمفعول يلزم اي يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد
اعني من جانب الفاعل محقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير
الذات وهو مخالف للمقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى
عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح
بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم ٣ كما يفصح عنه الدلائل المورودة
في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم آه وجعلهما ايرادا
على تقدير ان يكون قوله وغير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على
المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله
لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تتمة

٣ قوله من تتمة الجواب الخ اي
من زمرة الجواب بان يكون جوابا
آخر وليس المراد ان الجواب
الاول ناقص لا يتم بدونه كما لا
يخفى (كلنبوى)

٣ قوله لصحة الانفكاك بينهما
من الجانبين الخ اقول الصواب
حذف قوله من الجانبين في تحرير
كلام القائل لان قول القائل
لامتناع انفكاكه حينئذ عن
المكون صريح في ان كلامه مبني
على ان اللزوم من جانب واحد
كاف في نفي الغيرية ولذا اورد
عليه المحشي بالعلاوة وايضا
لا وجه على هذا القول لنفي الخيالي
وقت المكون وجوده في الاضافة
ايضا فالحق ان كلام القائل
يحتمل الوجهين وكلام المولى
الخيالي مبني على الترديد بان يقال
ان اراد صحة الانفكاك من
الجانبين فانفكاك التكوين
عن المكون في الوجود والحيز
ممنوع عند الخصم وان اراد صحة
الانفكاك في احدهما ولو من
جانب واحد فمسلم عند الكل
ان المكون منفك عن التكوين
في الحيز لكن الدليل حينئذ جار
في الاضافة ومستلزم لان لا تكون
الاضافة اضافة وهو اجتماع
النقيضين هكذا يجب ان يفهم
هذا المقام (كلنبوى)

الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامي آه) يعني ان هذا الاستدلال مبنى على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على مازعمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد آه) اى يمكن ان يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبداؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافى لكن المراد فى اصطلاحهم مبداؤه على مامر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لاتمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلايكون موافقا للممثل له (قوله وقد عرفت آنفا جواب آه) لعل هذا الجواب من المحشى مبنى على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك آه جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولامحذور فى مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لايكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والالزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان عين ذاته يكون المكون محتاجا فى وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون لايجاد صفة لذلك الغير فلايكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لامبداؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا (قوله القدم اما لغوى آه) يعني ان القدم اما مأخوذ من القدم اللغوى وهو مضى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية پيش بودن فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا

٥ قوله لان التكوين عنده اضافة الخ وهذا حاصل ماقال المحشى الكمال يعنى ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فذلك البعض يلزمه المصادرة فى جوابه انتهى اقول بل الصحة مبنية على كونه تعالى خالقا فى الازل فى كلامه الازلى ولامكون فى الازل ويلزم منه ان لايكون اضافة بل صفة حقيقية فلايلزم المصادرة كما لايخفى (كلنبوى)

٦ قوله فان المكون حال بقائه الخ هكذا ذكره هنا كثير من اصحاب الحواشى وفيه مافيه اما اولا فلان دوام المكون وبقائه بدوام تعلق القدرة او التكوين وبقائها فلابد ان يحمل تفسيرهم بالاخراج على مايعم حالة البقاء ايضا واما ثانيا فلانه يأباه قول الخيالى ههنا ايضا حيث قال وفى المكون موجود فى الاضافة ايضا اى كما كانت موجودة فى مبداء الاضافة ومن البين ان مبداء الاضافة صفة قديمة وماثبت قدمه استحال عدمه فلا يصح انفكاك المكون عنه فى الوجود فالصواب ان يقال

على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم ولعا من القدم الاصطلاحي بمعنى
عدم مسبوق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من لعالم وهذا على تقدير
ان يلاحظ لزوم تقديم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه
لايكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلابد ان يلاحظ
المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل
عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته
علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان
امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند
العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى
موجودية من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو
عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا
في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من كون الواجب
اقوى قدما محل بحث (قوله وذلك يحكم الى آخره) يعني كون نظام العالم على
الوجه الاوفق والاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعونه
الاصحاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل
على الوجه المتعين الذي لاوجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل
المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه
يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل (قوله
نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور
انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك
لجواز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق
الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق
الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت
جدا بل انما يثبت حدوث ماثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض
الاكابر بان كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر
وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى
التقديرين يلزم حدوث الاثر ٦ وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته
تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى

فههنا فان المكون نفسه يتميز دون
التكوين باضافة كان او مبدأ وما
كما لايخفى وبهذا يندفع عن
الخيالي ما توهمه اصحاب الكمال
فتأمل (كلنبوي)

٧ قوله ويخطر بالبال الخ
اقول كلام المولى الخيالي مبنى
على ما هو الظاهر من كلام
القائل من كون هذا الكلام
من المصنف حكما مشيرا
الى المعارضة في المقدمة اعني
قول المستدلين بانه لو كان قديما
لزم قدم المكونات فان هذه
الملازمة مدللة في استدلالهم
ولذا فرعوها على قولهم
ان التكوين لايتصور بدون
المكون كالضرب بدون
المضروب او معارضة في هذا
القول ان جعل قوله كالضرب
آه دليلا عليه لئلا يلزم الغصب
او حمل على تجويزه والحاصل
ان الظاهر هو الاستدلال بان
يقال ان التكوين ليس باضافة
فيتصور بدون المكون او فلا
يلزم من قدمه قدم المكونات
فعلى هذا لايتجه ما اورده عليه
هذا المحشي من انه مقابلة المنع
بالمنع وهو ليس بموجه
(كلنبوي)

٨ قوله على ان عدم الغير الخ
غاية هذه العلاوة ان يكون
الجواب ممنوعا عند الخصم وهو
لايدل على عدم جعل ناهض

ان الرؤية آه) اى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر
مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر
المبنى للفاعل اى كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول
مع ان الثانى ايضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير فى العبارة و لانه المتنازع
فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما للاخر
وعلى هذا يكون قوله و اثبات الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون
الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة
بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل و يمكن ان يقال تفسير الرؤية
بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل و يكون موافقا لما فى شرح
المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا
وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا
آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان
الذهنى آه) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز
الذهنى وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه
كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم
بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى
فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة
الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة و عدم كونه جسما مكيفا
بالعوارض التى هى شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى
المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب
ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته و يمكن ان يقال
انما لا امكان الذهنى كاف فى هذا المقام و ان غفل عنه السلف الكرام لان
العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع
ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها
بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جوازه لذلك
فى الصرف والتوقف لوجب الصرف و التوقف فى جميع الظواهر الواردة
فى الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فعلم ان عدم
حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا فى العمل بالظواهر و يؤيد ذلك
ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتى فى سائر السمعيات كالسمع

هذا القول من تتمة الجواب
المذكور لجواز ان يكون مسلما
عند الخصم (كلنبوى)
٩ قوله ولا يخفى ان هذا المنع
الخ لا يخفى ان ما ذكره اثبات
بتغيير الدليل وهو لا يدفع المنع
عن الدليل الممنوع (كلنبوى)
٢ قوله من كونه قبل كل شئ
الخ فيه انها صفات اعتبارية
غير موجودة فى الخارج والغيران
موجود ان فيه فالصواب
الاقتصار على صفات الافعال
كما فى شرح المواقف فان المراد
بها مبدأ الافعال من حيث
تعلقه بخصوصيات المتعلقات
فان ذلك المبدأ و ان لم يكن
غير الذات بالنظر الى ذاته لكنه
غيره بشرط تعلقه بالممكنات
لانه بشرط التعلق الحادث
منفك عن الذات فيكون غيرا
فتدبر (كلنبوى)
٣ قوله كما يفصح عنه الدلائل
الواردة الخ لانها بابطال
نقيض المدعى بجعل النفسية
والعينية نقيضا للغيرية ومن
البين انها انما تكون نقيضا
للغيرية اللغوية لا للغيرية
المصطلحة لثبوت الواسطة
بينهما هى ان لا تكون عينه
ولا غيره وايضا هذه الادلة
انما تكون تنبيهات على المغايرة
اللغوية بينهما لا على المغايرة

والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن
الشارح في اختصاره مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان اريد آه) اى ان اريد
بالفرق بالبصر المفرق برؤية البصريين جسم وجسم وعرض وعرض
فهو مصادرة بجعل المدعى جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون
برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض
وعرض وكلما كانا مفرقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده
وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعنى كون
الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع
مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهوميهما لانهما عبارتان عن عدم
البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم
كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك
الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية
لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا
القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية
بشئ من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير
من العقلاء الى ان المرئى هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على
ما بين في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق آه) يعنى ان الخصم
اذا التحيز المطلق اعنى كون الشئ شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض
والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائى بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة
بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشى
في كون وجوب الوجود علة للرؤية لا يضر المعلل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة
رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه واما كونه بالغير فهو امر اعتبارى
محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم
ان كونه بالغير امر اعتبارى وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلة
الوجوب واجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية
ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور آه) هذا
الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها
كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالحدوث فتدبر

الاصح لاحية لانها نظرية
تحتاج الى بيانها بصحة الانفكاك
بينهما ولهذا قال وقوله وهذا
كله تنبيه الخ كما لا يخفى
(كلنبوى)

٤ قوله فيكون مستغنيا عنه
وقديما لاقتضاء ذاته الذي هو
التكوين وجوده اقول القائل
بان التكوين عين المكون قائل
بان الوجود عين الموجود وبان
نفس الماهيات مجعولة وبعد
ذلك لزوم القدم ممنوع لجواز
ان يكون المكون والتكوين
حادثين مع كون احدهما عين
الآخر نعم لو كان ماهية المكون
ازلية ووجودها زائدا عليه كما
قال به جمهور المتكلمين والحكماء
فعلى تقدير ان يكون التكوين
الموجب للوجود عين تلك
الماهية الازلية للزوم قدم المكون
ومستغنى عن الصانع وليس
كذلك فتأمل (كلنبوى)

٥ قوله فالمعنى انه اقوى قدما
الخ هذا المقام مما تحير فيه
الاعلام ونحن نقول بافاضة
العلام لا يخفى ان كون التكوين
عين المكون لا ينافي ان يكون
ذلك الكون تابعا للارادة الواجب
تعالى الا يرى ان القائل بالعينية
قائل بتوقف وجود الممكنات
على ذات الواجب تعالى وعلى

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولاشك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة فى الخارج (قوله قلت يجوز ان يشترط آه) يعنى يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوى طرفى الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية فى الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررناك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشى واما قوله فيجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية بفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولاشك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا فى الواجب فلا يلزم صحة رؤيته (قوله وايضا لو علت آه) يعنى لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر آه) نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما نشير اليه آنفا (قوله لان التأثير صفة اثبات الى آخره) هذا الكلام من السيد الشريف مبنى على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر فى مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعنى ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات ثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه انه لا يمنع آه) يعنى ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزؤها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر

بعض صفاته تعالى فحينئذ نقول لو كان التكوين عين المكون فاما ان لا يتوقف وجوده بالتكوين الذى هو عينه على ارادة الواجب تعالى اياه بان يستقل ذاته فى كونه عين التكوين وموجودا فيلزم القدم والاستغناء عن الصانع او يتوقف على ارادة الواجب تعالى بان يكون ذاته مشروطا بالارادة فى كونه موجودا بالتكوين الذى هو عينه فيلزم الامر الثانى اعنى ان لا يكون الخالق تعالى متعلق بالعالم لم سوى انه اقدم منه قادر عليه اذله تعالى ان لا يريد وجوده بالتكوين الذى هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المكون قديما وحادثا وبهذا البيان اندفع عن الشارح وللمولى الخيالى امور الاول ما اورده قول احمد من ان قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لان العالم حينئذ حاصل بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور والثانى ما اورده على المولى الخيالى من ان التوجيه الاول فى قوله اقدم من القدم بالمعنى اللغوى المبنى على حدوث العالم غير صحيح لان قول الشارح وان لا يكون للصانع

ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف و يؤيده ما ذكر فيه ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة و احتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر موجود من خواص الممكن شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية آه) تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده آه يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه ان حاصل آه) يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر و العرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي آه عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان آه اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لانه لا بد ان يكون مشتركا و اجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع به الاعتراضات (قوله و يستلزم استدراك الى آخره) عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور رؤية الجوهر

الخ عطف على قوله ان يكون المكون مكونا الخ وترتبه على ما سبق لا يكون الا بملاحظة لزوم القدم والثالث ما اوردوا عليه من انه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجبا بالذات فلا يكون الواجب تعالى اولى قدما منه انتهى واما ما ذكره هذا المحشي في دفع الثالث فليس بشيء قطعا لان ملاحظة الواجب تعالى بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده ايضا ممكنة فلا فرق بينهما في انهما ان لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ولا محذور ههنا على هذا سوى انه ينبغي للشارح في هذا العطف او الفاصلة بدل الواو الواصلة لان كون التكوين عين المكون يستلزم احد الفسادين المذكورين لا على التعيين لا كليهما فلا يحمل الواو الواصلة على او الفاصلة ومبنى هذه الشبهات على زعم ان كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجبا بالذات وليس كذلك كما ان قول القائلين بان وجود الممكن موجود في الخارج

والعرض ولاشتراك الصحة بينهما و لاستلزام الاشتراك فى العلة الاشتراك
فى المعلول اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيدا لاندرك منه الا هويته ما وكونه موجودا
من الموجودات و لنا قد لانقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض
فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهى مشتركة بين
الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى
هذا خلاصة كلام المحشى وللفاضل المحشى ههنا كلام لاطائل تحته
كما يظهر بادنى تأمل (قوله ورد بان مفهوم الهوية آه) هذا الرد ذكره السيد
السند فى شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة
بين الهويات امر اعتبارى كمفهوم الحقيقة و الماهية فلا يصح ان يكون
متعلقا للرؤية و الالزم صحة رؤية المعدومات بل المرئى من الشبح البعيد هو
الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن به على تفصيلها
فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل
الا يرى انا نقول لنا كل شئ فهو كذا فهل لتلك الخصوصية مدخل فى الرؤية
فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل آه) يعنى ان الدليل
المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل
المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز
الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول
والعرض هو لمس الجواهر التى تركب منهما الجسم وكذا نفرق باللمس بين
عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهى ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشى
يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية
لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذى اورد على رؤية الاعيان جار
بعينه فى ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم فى الموضعين والا
فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر
من الشيخ الاشعرى من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى قد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس

بوجوده وعينه لا بوجود هو
زائد عليه قطعا للتسلسل
لم يستلزم كون الوجود واجبا
بالذات لانهم يقولون بانه تعالى
اوجد المكونات بوجود زائد
عليها ووجودها بوجود هو
عينه ومن البين ان الموجد
لا يكون واجبا بالذات فليكن
الكلام ههنا على مثله ولا يلزم
منه تأثير الواجب فى المكون اذ
الارادة ليست بمؤثرة نعم يكون
قدرته تعالى على المكون بمعنى
صحة ارادته وعدم ارادته لا بمعنى
صحة الفعل والترك و يمكن ان
يقال معنى قول الشارح وقادر
عليه قادر على ايجاده لو لا تكونه
بنفسه على ان يحمل مراد
القائلين بان التكوين عين
المكون على القضية الخارجية
لا على الحقيقة لكنه لا يدفع
الايراد الثالث لان المتكون
بنفسه ازلا وابدا واجب بالذات
بناء على ان مجرد الرجحان الغير
البالغ حد الوجوب غير كاف
فى الوجود فلا يندفع به الايراد
الاول ايضا على تقدير حمل
القدم على المعنى المصطلح
فتأمل فى هذا المقام فانه مجاز
الافهام (كلنبوى)

٦ قوله وفيه انه لو تم الخ ونحن
نقول جريان الدليل فى الصفات

لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بجهة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى (قوله يرد عليه انه يصح ان يقال آه) يعنى انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكانه للمعلق عليه امكان المعلق لنجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود المولد بحسبه واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما ما يرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحيث تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه ان فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب

مدفوع بانه يجوز ان يكون ذلك البعض نافيا لزيادة الصفات الحقيقية وقد تقدم من هذا المحشي انه لا بأس في نفيها ولو سلم فمراد ذلك البعض ان كل ما سوى الواجب ممكن مغاير لذات الواجب تعالى وصفاته وكل ممكن كذلك مفتقر في وجوده الى مؤثر وموجد فلا يجرى في الصفات نعم لو توقف ثبوت كونه تعالى فاعلا مختارا لا موجبا على حدوث ما سوى الذات والصفات لم يتم ذلك الاستدلال لاستلزامه المصادرة كما لا يخفى (كلنبوى)

الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم
وقوع المشروط فتأمل (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري آه)
يعني ان الرؤية فى ارني مجاز عن العلم الضروري اى مايكون حاصلا بلا نظر
وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى رب ارني انظر
اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله
واجيب بان النظر آه) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان
النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص
فى الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم آه) علاوة
اى على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن
عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فى حكم
الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقف
(قوله و يرد عليه ان المراد آه) اى يرد على العلاوة ان المراد بارني هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به و الخطاب لا يقتضى العلم بالهوية الخاصة بل العلم
بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته
الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى
عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها و ان اريد وقوع نوع
آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه
لرؤيته و عدم لزومه الخطاب به حتى يتم كلام المؤول اقول المراد بالعلم بهويته
الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه
على كثيرين كما فى المرئى بحاسة البصر ولاشك فى كونه ممكنا فى حقه تعالى لانه
قادر على ان يخلق فى العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي
بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفى عدم لزومه للخطاب فان الخطاب
انما يقتضى العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل
وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص واحد فهو من قبيل التعقل و بما
قلنا ظهر فساد ماقال الفاضل الجلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على
الوجه الاجمالي فهو حاصل فى الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لا نالا نم انه لا يتصور بدون الاحساس
اذ ليس للحواس مدخل فى العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة
المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي فى النفس الناطقة

بدون الاحساس كما لا يخفى (قوله روى ان موسى عليه السلام اختار آه) روى انه تعالى امره ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجرمن خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخر وسجدا فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه * وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة * كذا فى انوار التنزيل (قوله فعلم انهم ارتدوا آه) اى فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذى اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه فى حكم الله تعالى بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين فى وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن ترانى كما سمعوا الاوامر والنواهى حين السجدة وغشى الغمام ٧ نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما فى شرح المواقف وماقيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان كون المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ٨ ففيه انا لا نسلم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح بخاطرى العليل وذهنى الكليل فى وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء فى توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة ان يقولوا آه) يعنى للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية التى يخلقها الله تعالى فى الدنيا فى الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ٩ ولا نزاع لنا معكم فى هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له فى الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم فى هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام

٧ كذلك يجوز ان يسمعوا هذا الجواب (نسخه) ٨ قوله ففيه انا لا نسلم ان كون المسموع كلام الله الخ اقول هذا المنع مدفوع بان مثل تلك الامارات لا تكون حجة على الكفار لاسيما المرتدين لجواز ان يحملوها على نوع السحر الا ان يقال كما يحملونها على السحر كذلك يحملون سائر المعجزات فلا يفيدهم اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله تعالى تبصر (كانبورى) ٩ قوله ولا نزاع لنا معكم فى هذا النوع الاخير آه اقول كون هذا النوع مخالفة للنوع الاول المترتب على الابصار فى الحقيقة والماهية محل نظر عند اهل السنة القائلين باسناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء من غير شرط واستعداد فالله تعالى قادر عندهم على خلق الانكشاف التام المترتب على الابصار بدون تلك الشرائط كيف وقد دل النظر الموصول بكلمة الى فى الآيات على حصوله للمؤمنين ولا قرينة على التجوز والمعتزلة لما تشبثوا هنا باذيال الفلاسفة وقالوا

البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضي الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح آه) يعني انا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ماعد منه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانسلم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقيصه الا يرى ان الاصوات والروايح يمكن رؤيتهما مع انه لايفيد نفيها عنهما التمدح لكنهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات آخر من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من صفات نقص فلا يفيد التمدح (قوله والحق آه) اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله وانما الكسب فيكفيه آه) دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة و الاختيار لايكون الابعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولاشك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب آه) يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف

باشتراط ذلك الانكشاف التام بتلك الامور جعلوه نوعا آخر وصرفوا الآيات والاحاديث عن ظواهرها بزعم ان ذلك الاشتراط قرينة صارفة وليس كذلك فالنزاع في هذا النوع فهو معنوي قطعا لا لفظي كما لايخفى (كلنبوي)

على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل
من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين
لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك
لان القصد الجزئي لاينبعث من العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف
الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير
في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق
والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لايفيد اذ للمعتزلة
ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق
الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان
العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق
بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق
فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فمالم يتصور بوجه جزئي لايتعلق الارادة به
فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي
فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لايوجد الفعل الاختياري فلابد
من العلم بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما
في اشتمال الحكم والمصالح ۲ فتدبر والله الموفق (قوله وبه يندفع مايقال آه)
اى وبماذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع
ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري
اندفع ماقيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولايكون له العلم بعلمه
او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولايبقى زمانا طويلا ووجه
دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه
دفع الثاني انه لاعلم له حال المباشرة ايضا فان المحرك اصبعه بتأمل في تفصيل
اجزائه عند الحركة ولايشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا بحركة
الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (۳قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر) اى ينبغي
ان يحمل المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى
المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لاتحقق له في الخارج
والالزم التسلسل في الايقاعات فلايكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة
المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق ٤ بمعونة المقام لان المقام مقام
التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على مابين في موضعه اذ لو لم يحمل

۲ قوله فتدبر لعل وجه التدبر ان الشئ قبل الايجاد معدوم ولاشئ من المعدوم بمتشخص وماليس بمتشخص لايكون جزئيا عند العبد وان امكن ان يكون جزئيا في علم الله تعالى بالتشخص العلمي فلا يكون الايجاد الناقص الا بالعلم به بوجه كلي منحصر فيه بل الحكماء جوزوه في الايجاد الكامل بناء على تجويزهم كون القصد الجزئي منبعثا عن العلم الكلي المنحصر في فرد بحسب الخارج كالقيام في هذا المكان في هذا الزمان الى غير ذلك (كلنبوى)

۳ قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر الخ انما احتاج اليه مع ان حمل المصادر على المعنى الحاصل بالمصدر شايع يفهم عنها بلاقرينة حتى ظن بعضهم انها مشتركة بين المعنى المصدري والحاصل به لان ذلك انما هو في صيغ المصادر كالضرب والجلوس والقيام واما في ضمن الافعال كما ههنا فهو المعنى المصدري اعني الايقاع لاغير كما نص عليه الشارح في التلويح (كلنبوى)

٤ قوله بمعونة المقام لان المقام

على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لاشك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعنى مايتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لايكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لاخلاف لهم فى ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لامدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد و يستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع فى كلامهم بحيث يفهم بلاقرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة ٦ قلت لايتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة او توليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلابد من ان يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد ومايتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه و يتم المقصود كما لايخفى (قوله واما ما الموصولة) يعنى ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلاحاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ماتعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة فى الاصل للعهد اذ هو الاصل فى التعريف فلا بد فى ارادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام (قوله و بالجملة حذف الضمير اقل آه) اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لايحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغى قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لايرد ماذكر ويمكن ان يقال غرض المحشى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد يوجه آه)

الخ والاولى ان يقول لان الاستغراق مقتضى المصادر عند خلوها عن قرائن التخصيص كما قالوا ولا قرينة ههنا على التخصيص بل قوله تعالى خالق كل شئ وامثاله قرينة على التعميم والاستغراق و بهذا يندفع عن اهل السنة ان حمل الاضافة على الاستغراق خلاف الاصل الذى هو العهد فلايكون الاية دليلا ظنيا فضلا عن كونه قطعيا لان كون العهد اصلا انما هو فى غير صيغ العموم وكيف يكون العهد اصلا فى اضافة كل شئ هنالك الاوجه وامثاله هكذا ينبغى ان يفهم (كلنبوى)

٦ قوله قلت لايتم المقصود الخ اقول انما يحتاج اليه القائلون بالتوليد واذ لاتوليد عند اهل الحق فلا حاجة اليه بل الصواب فى الجواب ان العمل بمعنى الحاصل بالمصدر قسمان اختيارى واضطرارى كالسقوط من السقف فلولا الاستغراق لم يكن الاية نصا فى خلق القسم الاول المتنازع فيه بين الفريقين نعم العمل المسند الى ذوى الاختيار فى تعملون يتبادر منه الاختيارى

اى قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخالق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدى منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول ليدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخلق آه) يعنى ان المعتزلة لا يثبتون الشريك فى وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة اعنى قوله تعالى ﴿ افمن يخلق كمن لا يخلق ﴾ فى مقام المدح (قوله وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة) لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون مكلفا به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختيارى البتة وانما اختلفوا فى انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا (قوله يجوز ان يمدح آه) حاصله انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف له فى خالص حقه فلا يسأل عن لميتها بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقبل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانا والذم اعتراضا كما لا يخفى ٦ وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى اجرى عادته آه) يعنى ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد اجرى عادته فى تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى و لما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو

لكن الكلام فى التخصيص لا فى مجرد الرجحان المفيد للظن اذ المطالب الكلامية يقينيات فانظر (كلنبوى)

٦ قوله وانما ترك الشارح هذا الجواب اى الجواب الذى ذكره الخيالى

الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لايبعد لان اكثر المفسرين
ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى
وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر
المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع و لا افتقار الى
مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام و انما يكون وجود
الشيء بالخلق و التكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح
العلامة في التلويح (قوله و يؤيده قوله تعالى ﴿فقضيهن سبع سموات﴾) قال
الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى
﴿وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه﴾ اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى
﴿فقضيهن سبع سموات﴾ اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم
مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر و يراد به الامر كما قال الله
تعالى ﴿وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه﴾ اي امر ويذكر و يراد به الحكم
كما قال الله تعالى ﴿فاقض ما انت قاض﴾ حيث جعل ارادة الامر معنى
مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام
والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى ﴿وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض﴾ الاعلام والتبيين فالظاهر جعلها واحدا
اعني اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فيرجع
من الصفات الفعلية) اى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون
من الصفات الفعلية فيرجع اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة
عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف) ان قضاء الله
تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة
عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام و هو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع
المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة و مجملة على سبيل
الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وماخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي
الوجود الظلي للاشياء و باللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته

٧ قوله تمثيلا يعني انه استعارة تمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهملة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب امر المطاع بلا توقف واباء تصويرا لحال الغائب بصورة الشاهد فلابد في كلا الطرفين من ملاحظة امور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع المشبه في المشبه به من غير استعارة في مفرداته فكان اصل الكلام هكذا اذا اراد شيئا فيحصل عقيبه دفعة فكانما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه ولما كان الاستعارة اليق ببلاغة القرآن وادل على كمال قدرته اختار السالكوتي على الاستعارة التحقيقية (مصنف).

وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى * وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره المعين التوني في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبقها ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان احدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي آه) يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار (قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء آه) يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع استحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه (قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى آه) يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق ذلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح

وماذكره المعترض بقوله فالصواب آه واحد اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ للثانى اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة و بين غيرها فى وجوب الرضاء بذاتها و بتعلقها فاوجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعرض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة و بتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله قالت المعتزلة انه تعالى آه) يعنى قالت المعتزلة فى التفصى عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص فى عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى (قوله وليس بشئ) اى ماقالت المعتزلة فى التفصى ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا فى شرح المقاصد (قوله قيل لا يفهم من الارادة آه) اى قيل فى التفصى عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا (قوله وهو كلام آه) اى ماقيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما فى ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته نعم

تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لايستلزمه كما لايخفى وكذا لايفيد ما قاله الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة النفسية هو الامر والنهي ولاشك ان تخلف الامر والنهي لايستلزم نقصه ولامغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لوكان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا اولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلاريبة (قوله او بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب الى آخره) ٨ ولا يخفى انه لايظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لاينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء ٩ فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ماصرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم ومانقل عن افلاطون من ان العالم كرة و الارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروري عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ماصرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بينه

٨ قوله ولايخفى الخ فيه انه لما كان هذا النظام المشاهد بابداع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم ان يكون العباد مضطرين في افعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع انه يجوز عند بعض المعتزلة خروج افعال العباد من القوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض الآخر بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين مانقله المولى الخيالي و بين مانقله صاحب قواعد العقائد كما لايخفى (كلنبوي)

٩ قوله فان تحقيق مذهبهم الخ فهو مطابق لمذهب الاشعري من الجبر المتوسط في افعال العباد وان لم يطابق لمذهبه في عدم اشتراط افعاله تعالى بشيء من الشروط المعدة فان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء من غير شرط واستعداد عند الاشعري (كلنبوي)

ماتعلق بقدرة العباد وما لايتعلق (قوله لمجموع القدرتين آه) اى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر فى اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر فى الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا (قوله بان يجعله موصوفا آه) كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدوانى ٢ ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة (قوله والمقصود آه) يعنى ان الحق فى قوله وللعباد افعال آه لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم ٣ وكذا على القاضى اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بالايجاب والاضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا (قوله الا ان بعض الادلة لا يجرى آه) وهو قوله ولانه لو لم يكن العبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله (قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد يرد ايضا على الجبرية آه) اى كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير فى الافعال لم يفد التكليف ٤ لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعى يصير الفعل

٢ قوله ويرد على مذهبه الخ هذا مدفوع بان كون الفعل طاعة ومعصية كما فى لطم اليتيم انما هو بالنية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد اولا وبواسطتها كون اللطم طاعة او معصية فهو بعينه ما ذهب اليه الماتريدية فلا اشكال على مذهبه (كلنبوى) ٣ قوله وكذا على القاضى فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مدارا على ايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة فى وصف الفعل لا ينافى فى ان يكون صرف الارادة مدارا لخلق الله تعالى الفعل ولذا اكتفى بمجرد المدار فى نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير فى الموصوف بالطريق الاولى لا يقال الكلام فى القدرة لا فى الارادة لانا نقول الاختيار كما يجئ بمعنى القدرة يجئ بمعنى الارادة الجزئية فليحمل ما فى كلام المص على الثانى ولو سلم فان لقلب العبد قدرة على طرفى الارادة اعنى ارادة الفعل وارادة الترك فالقدرة ليست مختصة بافعال سائر الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما فى الايمان المقدور تأمل (كلنبوى)

طاعة اذ لوافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه و يصير علامة الثواب
و العقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن آه) مقصوده دفع لما يورد
من ان هذا السؤال و الجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر
مجبورا فى كفره آه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة
الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود
الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه
فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر و الفسق مع انه قد فصل
فى السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثانى مع الجواب عنه بالحل والنقض
ما لم يفصل فى ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال
الموجودة اما مبني على العرف او المراد الموجودات فى العبد بمعنى اتصافه بها
فى الخارج لا وجودها فى انفسها و الا فهما امران عدميان لا تحقق لهما
فى الخارج (قوله وهكذا فى الامتناع) بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه
يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد
عن ارادته تعالى (قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية آه) يعني ان تعميم
ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية
فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو
المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع
الممكنات محل بحث و يؤيده ما فى شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا
للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد
الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون
عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نسلم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم
القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز
تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع
الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه
تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا و اما الثانى فلان بقاء الشيء
على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بلا امر زائد و اذا لم يكن
العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق
ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى و غاية
ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط

٤ قوله لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره آه اقول لا معنى لكونه داعيا لاختياره الا اذا كان ذلك الاختيار من العبد وهذا ضروري جدا مع انه سيجعل الاختيار مخلوقا لله تعالى فالحق مع الاستاذ و القاضي (كلنبوى)

٥ قوله فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة اقول لما لم يكن ذوات الممكنات مقتضية لشيء من الوجود و العدم ولا اولى به كان كل من وجودها وعدمها بعلة خارجة وقد قالوا ان علة الوجود هي ارادة الواجب الوجود وعلة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار فى كل من الارادة وعدمها فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اراد فى الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان اثر الفاعل المختار حادث بالضرورة فانما هو فى الاثر الموجود لا فى المعدوم بل الشارح نبه بهذا على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لا من علام الغيوب لانه اما ان يريد الوجود او العدم فليتأمل فيه (كلنبوى)

الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا
ان تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه
اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه (قوله والا
يمتنع آه) اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة
الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون
العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد (قوله والمعتزلة لما جوزوا
التخلف عن الارادة آه) يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته
تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائز لانه ارادة تفويضية يجوز
تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم
بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانسلم انه
اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان
التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم
عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال
بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور
الجبر بالنسبة الى العلم ايضا (قوله قد يمنع هذه المقدمة آه) اي كما يمنع منافاة
كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل
تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم
بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانها انكشاف
الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما
اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا
مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك
ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار ٦ لان الارادة متفرعة عن علمه
تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي ايضا
تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والا لجاز انقلاب
علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة ٧ قلنا هذا لا يثبت الايجاب
بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد آه)
اي اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس
الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل للاختيار فيه اصلا

٦ قوله لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع الخ اقول العلم الذي تفرع عنه الارادة هو العلم التصوري لا التصديقي والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعا وقد سبق ان العلم التصديقي بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعا لنفسه وهو دور باطل فالصواب ههنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما اراد الله تعالى فعل العبد او تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل ان العبد يختاره فيما لا يزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل او الترك وهي تابعة للعلم التصديقي المتعلق بوقوعه ايضا فلا اشكال (كلنبوي)

٧ قوله قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام الخ اقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الاختيار الا يرى ان الله تعالى بشرط كونه خالقا خالق

وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيجيء تحقيقه ٨ واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان وكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هنا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس اختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بان يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله واما بالارادة فمبنى آه) اى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع فان

بالضرورة والا اجتمع النقيضان وذلك لان العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل وهو انما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعا بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع فقولنا ولو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلا بمنزلة ان نقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعا وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا يوجب كون الفاعل موجبا ولذا نقض الدليل المذكور بافعال البارى تعالى ولعل مراد هذا المحشى من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل (كلنبوى)

٨ قوله واما الذاهبون الى مذهب الاستاد اقول لا يخفى ان الارادة الصالحة لان تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالارادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها من حيث هي غير صالحة لترجيح جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرفها الى جانب معين وذلك

الفاضل الجلبي ان النقض وارد لوكان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت
بايجاد شئ فيما لايزال يجب وجوده والايمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه
بحث لان هنا وجوب باختيار حين الايجاد وهو لاينافي في الاختيار لتحقق
التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل
الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب
بان الاختيار آه) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة
الضد حال ارادة الشئ لابعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لاينافي في
الاختيار وهنا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل
ان يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم
ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة
لان تعلقهما قديمة ازلية ولايتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد
فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب
اوالامتناع قبل فلايكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب
عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة
الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه ارادة الله تعالى
فيلزم الجبر فيه قطعا (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على
ماذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقهما
متفرعا على شئ تابعا له ان وجد وجد والافلا وهذا انما يستدعي القبلية
الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق
العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات
فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل
اوامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها مسبوقة
بتعلق علمه تعالى وارادته بحضور ومتوقفة عليهما على تعلقها بطريق جري العادة
ولذا كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلايلزم الايجاب وسلب
القدرة والاختيار (قوله اي بالدوران والترتب المحض آه) دفع لما يوهم
من ظاهر العبارة من ان قوله لان القدرة للعبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
يدل على ان القدرة تأثيرا فيه وهو ينافي الحصر المستفاد من قوله فان الخالق
هو الله تعالى وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد
مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى

المصرف هو المسمى بالارادة
الجزئية ومراد الاشعري ان
هذه الارادة الجزئية ليست
من العبد كالكلية بل هي ايضا
من الله تعالى ولذا لزمه الجبر
المتوسط واما الجبر اللازم
في الارادة الكلية فيقول به
المعتزلة ايضا بل جميع الفرق
ولا كلام ههنا يتعلق بذلك
وانما الكلام في الجبر من حيث
الارادة الجزئية فالصواب ان
يقول واما الذاهبون الى مذهب
الاستاذ والقاضي فانهم ان يقولوا
ماليس من العبد هو الارادة
الكلية لا الجزئية ولايلزم الايجاد
العباد بعض الموجودات لان
الجزئية لكونها عبارة عن تعلق
الارادة الكلية بجانب معين هي
من مقولة الاضافة وهي من
الامور الاعتبارية لامن اعيان
الموجودات اوهي من قبيل
الاحوال المتوسطة بين الوجود
والمعدوم كما قاله الصدر في
التوضيح فحينئذ لايلزم منهما الجبر
لامحضا ولامتوسطا وبهذا
عرفت ما في كلام هذا المحشي
من التطويل بلاطائل ويمكن
حمل كلام الخيالي على ماذكرنا
فتأمل جدا (كلنبوي)

لم يوجد لم يوجد والترتيب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير اوبعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لانه يحكم العقل بان القدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لهما في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسطون ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما حين شبهت التفلسف بالقواطع ام الحكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها آه) يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لانها فانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما ٩ فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته

٩ قوله فاذا رجحت ارادة العبد الخ يرى من ظاهره ان هذا الترجيح وصرف الآلات من العبد وليس ذلك ما هو المشهور من مذهب الاشعري ولذا قالوا مذهبه مؤد الى الجبر المحض وذهب الى الاقطار المثل السائر من انه اخفى من كسب الاشعري (كانبوري)

بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الالة اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعى اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله ٢ قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين فى موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعى اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذا من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة فى الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعى الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التى من شانها الترجيح حادثة فهى اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور فى نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر فى الافعال الصادرة بتوسطها كما فى افعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين ان تكون مستندة الى غيره فى عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح فى هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة آه) اى وقيل فى بيان معنى صرف القدرة ومقارنته لصرف

٢ قوله قلت ذلك الترجيح اقول اذا كان ترجيح جانب واحد من لوازم الارادة المخلوقة فالجبر لازم لا محالة الا ان يسمى مجرد مسبوقية الفعل بالارادة الجزئية كسبا عند الاشعرى كما اشار اليه المحقق الدوانى فى شرح العقائد ولا يخفى انه جبر محض كما لا يخفى (كلنبوى)

الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها و ذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجئ فى بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الافعال وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة و وجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادى لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذلو كان عينه يلزم تقدم الشئ على نفسه (قوله وليس بشئ لان قصد الاستعمال آه) اى ما ذكره صاحب القيل ليس بشئ امابيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى ان يوجد القدرة فى العقل ولايكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماتقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلاتكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعنى الاشعرى انها مقارنة للفعل بالزمان لاماقبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشئ باعتبار ذاته لاينافى تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال القدرة فلايثبت مغايرة القصدين كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمى متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء فى قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتى) اى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتى و ان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتى لان خلق الله الفعل لايتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذهو من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة آه) اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى (قوله قيل عليه فحينئذ لاشركة آه) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لايكون الشركة فى مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما

بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادته و قدرته وصرف الالة اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعى اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق اوفعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله ٢قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين فى موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة بتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعى اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذا من لسان الشارع و خلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة فى الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعى الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية و العقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم و العقاب ولو تعلق ارادته بقبح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التى من شانها الترجيح حادثة فهى اما بارادة العبد فيلزم التسلسل و اما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور فى نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر فى الافعال الصادرة بتوسطها كما فى افعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب و الازم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب و بين ان تكون مستندة الى غيره فى عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ماذكره الشارح فى هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة آه) اى وقيل فى بيان معنى صرف القدرة ومقارنته لصرف

٢ قوله قلت ذلك الترجيح اقول اذا كان ترجيح جانب واحد من لوازم الارادة المخلوقة فالجبر لازم لامحالة الا ان يسمى مجرد مسبوقية الفعل بالارادة الجزئية كسبا عند الاشعرى كما اشار اليه المحقق الدوانى فى شرح العقائد و لا يخفى انه جبر محض كما لا يخفى (كلنبوى)

الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها و ذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجئ فى بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة و وجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادى لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذلو كان عينه يلزم تقدم الشئ على نفسه (قوله ولبس بشئ لان قصد الاستعمال آه) اى ما ذكره صاحب القيل لبس بشئ امابيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى ان يوجد القدرة فى العبد ولايكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماتقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلاتكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعنى الاشعرى انها مقارنة للفعل بالزمان لاماقبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشئ باعتبار ذاته لاينافى تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال القدرة فلايثبت مغايرة القصدين كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمى متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء فى قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتى) اى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتى و ان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتى لان خلق الله الفعل لايتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذهو من الاسباب العادية التى لبست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة آه) اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى (قوله قيل عليه فحينئذ لاشركة آه) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لايكون الشركة فى مذهب الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما

مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة ٤ لانه
يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر
على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كالانقصان في عدم قدرته على الممتنعات
(قوله وليس بشيء آه) اي ماذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني
قدرة الله تعالى وقدرة العبد ٥ ينفرد بماله من دخله في التأثير على انا لا نسلم انه
اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى
وخلقه مؤثرا فيهما ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد
خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله ولا يجري
في ملكه آه) قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل
قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى
(قوله اي علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار
مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة
ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق
فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية
وبين كونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينفي كون
شان القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة اوشرطا مجاز (قوله ولك ان تقول
آه) هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان
لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله فحينئذ تسميتها علة اوشرطا
حقيقة فما قال الفاضل المحشي من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم عند
اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شانه
التأثير (قوله يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات آه) يعني ان وجه الذم
واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح
هو تضييعه القدرة في فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح
من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة
والارادة على ما مر من ان الاعدام لم تصلح متعلق المشيئة والقدرة واما عند
من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق
الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف
القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان

٤ قوله لانه يدل على ان قدرته
تعالى الخ هذا وهم ضعيف
لا وهم اضعف منه اذ ربما يفعل
مجموع الشخصين ما يقدر عليه
كل منهما بالاستقلال ولا دلالة
هناك على نقصان قدرة واحد
منهما وكيف يتوهم نقصان
قدرة من خلق السموات
والارض في ايجاد فعل واحد
من افعال العبد (كلنبوي)

٥ قوله ينفرد بماله من دخله في
التأثير آه مع انه يجوز ان يكون
مراد الاستاد من تأثير مجموع
القدرتين جزئية ارادة العبد
من العلة التامة المؤثرة في الفعل
فيكون اسناد التأثير الى قدرة
العبد مجازا لا حقيقة ويكون
الفرق بين مذهبه ومذهب
القاضي ان يكون الارادة من
العبد ارادة نفس الفعل على
مذهبه وارادة كونه طاعة او
معصية مثلا على مذهب
القاضي بل ان يرتفع الخلاف
بين المذهبين لجواز اجتماع
هاتين الارادتين من العبد واشار
المولى الخيالي الى ان صرف
قدرة العبد عبارة عن صرف
ارادته مع تجويزه فيما سبق حمل
كلام المص على مذهب الا
ستاذ فهو مؤيد لما

الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيء الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيء الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملايما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في التمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسئل ويحاسب لقوله تعالى ﴿وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله﴾ وقوله تعالى ﴿ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا﴾ (قوله وهو لا ينافي آه) اى كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر اعني صرف القدرة اليه على ما سيجيء في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد آه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره آه وانما قلنا انه لا ينافي في ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي آه) اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولتكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا اى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قبل

ذكرناه قطعا فعلى هذا لا تأثير للعبد في اصل الفعل اصلا على مذهب الاستاذ ايضا بخلاف مذهب المعتزلة كما يعرفه من يتأمل (كلنبوى)

فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية اوشرط عادي له و على تقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لوجعل تحقيقيا فانما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهولا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى آه) اي حين اذا كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لوكانت القدرة مع الفعل لاقبله لزم حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره اذالفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا و متعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولوكانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على مامر فلوكانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل آه) يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لاعلى ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ماهو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث آه) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لاقدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لابد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والالزم تكليف العاجز على ماستعرفه فالنزاع

بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة قبل الحادثة مع الفعل و لاتوجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل
الفعل فنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة
قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل
انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال
و اما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو ينفي بقاء الاعراض فليس عنده
مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لايخفى (قوله يرد عليه
انه يجوز ان يكون آه) حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر
الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم
الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون
له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية
من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة
وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج فلا كما لايخفى قال بعض الافاضل
هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله و فيه نظر لان
حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط آه
انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة
الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة
الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام
العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة اقول ان قول الشارح
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان
القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة
في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون
الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم
قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي آه) قال في المواقف
قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة ولاشك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على
القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولاشك انها لاتتعلق بالضدين بل هي
بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي
مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط

التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل آه) دفع لما اورد على ماقال الامام الرازى من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير مايعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التى يحصل الفعل بها اى بسببها كما هو رأى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو رأى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه و بدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفى كلام الآمدى آه) اى وقع فى كلام الامدى ان القدرة الحادثة من شانها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لولم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية فى التأثير وحينئذ لا اشكال فى صحة ماذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبعيتهما فى التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فى قلل الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت اوالتبعية فى التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس آه) اى وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود (قوله ووجه الصعوبة آه) حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المتقدمتين الاوليين لانه قدم ذكرهما فى الشرح (قوله يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا آه) يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة عن الافة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهى الاستطاعة و يعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) يعنى واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا

ذاتيا له ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد آه جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم

(قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل آه) اراد به السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة له فلابد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقته للواقع ايامه فتذكر

(قوله تحرير المقام آه) اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع

مستند ابن بماذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابالهب قد كلف آه وقد نسب
ذلك الى الشيخ الاشعرى ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه
لاتأثير لقدرة العبد فى افعاله فهى مخلوقة لله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع
الفعل لاقبله والتكليف قبل الفعل فلايكون حين الاستطاعة و القدرة
وليس بشئ لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما
لايطاق على ماسيذكره المحشي و لانه لامعنى لتأثير العبد فى افعاله الا
القصد اليه باختياره و ان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما
يعتمد على سلامة الاسباب لاعلى القدرة المقارنة (قوله مايمتنع فى نفسه)
كاعدام القديم وقلب الحقايق (قوله ولايمكن من العبد) امابان لايكون
من جنس مايتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع
او صنف لايتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن
تعلق بعدمه علمه آه) فان ماعلم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان
ممكنا فى نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لايجوز آه)
اى التكليف بالممتنع الذاتى لايجوز و لايقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا
بناء على تجويز الامامين على مامر واستدلوا على ذلك بانه لوصح التكليف
بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لامعنى للتكليف الا الطلب واستدعاء
الحصول و اللازم بطلان طلبه فرع تصور وقوعه ولايتصور وقوعه
اذ لو تصور لتصور مثبتا و يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان
ما هيته تنافى ثبوته و الالم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس
بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ماليس بزوج ليس باربعة
وتحقيق هذا الكلام فى شرح المختصر العضدى (قوله والثانية لاتقع
اتفاقا آه) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لايكلف الله نفسا الا
وسعها * (قوله يجوز عندنا آه) لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على
ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك
قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف
العبد (قوله والثالثة يجوز و يقع آه) فان من مات على كفره ومن اخبر الله
بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله
فهذا توجيه آه) يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه
واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لايطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد

ان التكليف بالممتنع لذاته اومالايمكن من العبد واقع عنده كيف وهومخالف لقوله تعالى * لايكلف الله نفسا الاوسعها * و بشهادة الاستقراء (قوله ومن لايقول به لا يودها آه) دفع لمايتوهم من انه اذاكان مراد الاشعرى ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع انمن لايقول بوقوع تكليف مالايطاق لابعد هذه المرتبة اى الثالثة من مراتب مالايطاق نظرا الى انه ممكن فى نفسه من العبد (قوله وقديوجه ايضا آه) اى قد يوجه ماقيل ان القدرة غير مؤثرة فى الفعل عند الشيخ وغيرسابقة عليه و التكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن فى نفسه آه) يعنى ان المرادبة ولهمالبس فى الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز فان النزاع انماهوفى جوازه اذا التكليف بالمرتبة الاولى لايجوز اتفاقا و بالمرتبة الثالثة جائز و واقع اتفاقا (قوله ولك ان تأخذهما) اى لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولاتقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع و بالنزاع فى الجواز فى جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولاشمول الايرى اذ من قال اطعم رجلا واكس رجلا لايستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم و قوع تكليف مالايطاق و بالنزاع فى جوازه لايستلزم ان يكون فى جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير فى قوله ولك ان تأخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لاتقيد الامكانين اعنى مايمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد فى نفسه وهولايستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله مايمكن وكذا لايستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولايخفى انه لغومن الكلام لامدخل له فى الحق اصلا (قوله وقد يقال ان ابالهب آه) يعنى ان ابالهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبى عليه السلام بجميع ماعلم مجيئه به من عندالله تعالى ومن جملة ماعلم مجيئه به ان ابالهب لايؤمن به ولايصدقه فيما اتى به فقدكلف بان يؤمن بانه لايؤمن به وان يصدقه فى ان لايصدقه و انه محال لان اذعان الشخص بامر علم فى باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعنى ان الشخص اذاكان مصدقاكان عالما بتصديقه علما ضروريا فلايمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق

بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لايصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز آه) يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لوكان له علم بالتصديق الذي حصل له و يجوز ان لايخلق الله فيه العلم بالعلم فلايجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون له تكليف بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لايتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لايقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه في ان لايصدقه بان اذعان ماوجد في نفسه خلافه مستحيل امالو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لايصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به ومايكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلايتم كمالايخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي و يمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ماعلم مجيئه به ومعنى لايؤمن به رفع الايجاب الكلي لاالسلب الكلي فلاينافيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ماذكرنا من المناقشات (قوله والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غيرمستلزم للمح انما المح هو التفصيلي و وجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لايؤمن المستلزم للمح انمايكلف به اذا علمه و وصل اليه بخصوصه وهوممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لاينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام * لن يؤمن من قومك الامن قدآمن * الآية ولايخفى ان هذاالجواب انمايدفع الشبهة عن الوقوع لاعن الجوازلان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف في الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهومستبعدجدا لان الايمان حقيقة واحدة لايتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير آه) ماذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع الملازمة وماذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال

انه لوكان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لايؤمن (قوله مع العلم بالضرورة الوجدانية آه) دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لاشئ من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة مايوجب حصولها فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة مايوجب حصولها فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لاينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لايمكن تركه بعد مباشرة مايوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف مااذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك انه لااكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لايتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ماذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشر ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممنوع على تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ان لايكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لابد له من دليل

(قوله واولم يقتل لجاز ان يموت آه) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ماذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد امد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ماذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى فى علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا فى شرح المقاصد (قوله اى لم يوصله اليه) يعنى انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على مازعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ماقاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم اى المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه) الحق من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع مايقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما رواه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى * اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك فى حق المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وح يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذى لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت قوله لا يستقدمون آه) يعنى ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل

امة اجل لايستقدمون عليه هذا هو المشهور ولايخفى ان فائدة تقييد قوله
لايستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم
السليم ان يكون معطوفا على لايستأخرون قال بعض المحققين ان قوله
لايستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وانه سبحانه تعالى نبه بذلك
على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك
يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى
وعلمه محال والجمع بينهما صدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب
عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى
* وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد
ماذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون
معنى قوله لايستأخرون ولايستقدمون لايستطيعون تغيرا على نمط قوله
تعالى * ولارطب ولايابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلمته
بفارد على سوداء ولابيضاء فلايرد عليه ماقال الفاضل المحشي انت خبير
بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لايستقدمون والحق انه
معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ماهو المشهور (قوله قالوا المسئلة
بديهية الى آخره) يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا
الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة
على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة
ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وماذكره
الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وماذكره الشارح
بقوله واحتجت آه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلاحاجة الى ان
يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا
الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال
في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه
اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر
المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين
وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لافي كونها متولدات
من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور

المعتزلة يستدلون عليه و ثمامة بن اوش يقول انهما حوادث لامحدث لهما والنظام انكلهما من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف فى شرح المواقف (قوله يرد عليه انه لايوافق آه) يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذى يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه فى المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه ليس محصول الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل تحصيله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم و التأخر عنده لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة سبعين (قوله او المراد الزيادة بحسب الخير و البركة آه) يعنى ان المراد بان الطاعة تزيد فى العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر و هو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة آه) حاصل الخلاف ان الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس فيه اجل واحد عند غير الكعبى الا انه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبى انه متعدد احدهما القتل والثانى الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لايكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه (قوله من يتناوله آه) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا (قوله وقد يفسره آه) اى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة (قوله فعلى هذا آه) اى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به (قوله وفيه) اى وفى جعلها رزقا بعد فانه لايقال للعارية فى العرف انه مرزوق و يلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل و ينتفع بها الآخر بالاكل (قوله و يوافقه آه) اى يوافق هذا التعريف قوله تعالى *ومما رزقناهم ينفقون* فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لايوافقه لان ما يتناوله لايمكن انفاقه

على الغير (قوله وقد يقال الى آخره) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والا لحلا الى آخره) اى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجئ فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف آه (قوله فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية) اى حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا فى اكله ما اورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رحمه الله فيصدق عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفى بعض الكتب آه) قيل فى شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الآية آه) انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور فى حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمنتفع ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى (قوله اجيب عنه الى آخره) اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الى آخره) اى على ما ذكرتم من انه يلزم

ان لايكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى * ومامن دابة في الارض الاعلى الله رزقها * منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لاحلالا ولاحراما فانه يلزم ان لايكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانسلم وجوده مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لوثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لايخفى (قوله وايضا فيه فوات مقابلة الى آخره) اذ لامقابلة بين بيان طريق الحق و بين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الى آخره) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة و بيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم آه لامتناع حمله على الحقيقة اذ لامعنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشد و يسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان (قوله ويحتمل ان يكون الى آخره) اى ويحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لادلالة لسابق الآية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وايضا الى آخره) اى ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدى و بعضهم ليس كذلك و بيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وايضا يقال في مقام المدح آه) يعني انه يقال في مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق و لامدح فيه اذلا مدح الابحصول الهداية والبيان لايستلزمه قال

بعض الافاضل لواريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب اي يوافقه الآية
والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التي ذكرها المحشي اما لو اريد به اظهار
طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول
لايمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله
تعالى و يندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لايخفى (قوله ومايقال الى آخره)
اي مايقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد
التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك
الاستعداد الحاصل منه مدفوع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع
عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدوحة (قوله وفيه
بحث) اي فيما يقال في دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه
فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لاتنافي
كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته و يمكن ان يقال ان المراد
بقوله ان يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي
يقال فيه مهتدي مهدي بمعنى انه لايفرق في مهدي ومهتدي في المدح مع ان
بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح و حينئذ لاورود لهذا
البحث (قوله نعم التمكن آه) اي نعم يمكن ان يقال في دفع مايقال ان الاستعداد
والتمكن في نفسه عام للكل فلايناسب المدح وكونه تاما اوغيرتام امر مبهم
غير متعين قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب
لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث و الطلب يقتضي عدم
حصول المطلوب اذ لامعنى لطلب الحاصل فيلزم ان لايكون البيان المذكور
حاصلا وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) اي على التمسك بالآية بانه
ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم
والطلب يقتضي عدم حصوله فلابد من الصرف عن الظاهر والحمل على
المجاز فهي مجاز اما عن زيادة البيان على مايقول المعتزلة اوعن التثبت
والدوام عليها على مايقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله
ويمكن ان يقال الى آخره) اي يمكن ان يقال في دفع مايفهم من كلام الشارح
من ان ماذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ماهو المشهور
هو المعنى اللغوي او العرفي وماذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة

بينهما (قوله اذا لا اصلح آه) اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر جانب علم الله اولم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الى آخره) اى بل الانفع فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى المعتزلتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة و اما اذا اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلح فى حق الكافر الفقير عدم الخلق اوالاماتة اوسلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ماذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الا وفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مما ذكره الشارح والمحشى وقد مر فى صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الى آخره) حاصله ان المنة انما يكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزام البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ماقالوا يكون لازما لذاته تعالى ولايكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له فى الدين الاانه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى و يستكبر فيقع فى العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الاصلح امر لايستوجبه آه) يعنى لانسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان مايفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لايكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا و سفها بل لمصالح عليه لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لايفعله رعاية لمصلحة اخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة واشتماله على المصلحة لايخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ماقال الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم * اى ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان

اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان نغفر لهم وترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه انه لا دلالة في كلامه على انه الى آخره) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فلبس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسها اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على تقدير المحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ما ذكره المحشي (قوله وههنا بحث آه) اى في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى

فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم الا ان يقال آه) اى اللهم الا ان يقال فى دفع هذا البحث ان المراد بنفى الوجوب على الله تعالى نفى وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض على الالام والاصلح لا نفى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة آه) يعنى معنى وجوب الشئ على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجهين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم آه (قوله وجوابه انهم آه) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون فى تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصى وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفى الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) اى يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الاكمل فى الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخرون الخ) اى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخرو

المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولايتركه وان جاز ان يتركه فلايكون شئ من طرفي الفعل و الترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا و ان جاز ان ينقلب (قوله واجيب بان الوجوب آه) اى اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى لايتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب الى آخره) اى العجب من متأخرى المعتزلة انهم لايجعلون ما اخبره الشارع من افعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ماقالوا متحقق فى الافعال التى اخبر بها الشارع كما هو متحقق فى الامور التى اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لايجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلايتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود فى كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل مافعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلى عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفى تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ماذكرنا من ان المعتزلة لايتفقون فى انه لامعنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا لامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا و بما ذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهنى فى العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتى المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهنى وانه كاف فى العمل بالظواهر على ماعرفت فى بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله فى الممتنعات العقلية الذهنية اى مايحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول مايقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما وقادرا فى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا

(قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر ﴿شعر﴾ قد استوى عمرو على العراق ﴿من غير سيف ودم مهراق ﴿اى استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله ﴿والراسخون في العلم﴾ واما على رأي من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان نفوض علمه الى الله تعالى وان نصدق بان كلا ذلك من عند ربنا على ماروي عن احمد بن حنبل رحمه الله انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدقه بانه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ماذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لا يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة ﴿اى هو بخيل ﴿بل يداه مبسوطتان ﴿ اى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض في اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى ﴿ويوم تقوم الساعة آه) يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قول النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وماذلك الاعذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء آه) يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل لاداعي اليه (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي الى آخره) ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جوز الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد

لاحس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى انقطع ماؤه عنه خوفا عن ان يكون وقودجهنم حين ماسمع قوله تعالى * وقودها الناس والحجارة * الآية والله تعالى قادران يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولايخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا مايساعده الروح ويصدرعنه الافعال الاختيارية بل مايدرك الالم و اللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لاجمادا ولذا قال الشارح فى الجواب انه يجوز ان يخلق الله فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر مايدرك الالم واللذة (قوله واما تعذيب المأكول الى آخره) دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه و اضح الامكان فان الدودة فى الجوف اوفى خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك (قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول آه) اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه وانه لواعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد وجد فى وقت الحدوث فيكون مبدأ والا اى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله اجيب اولا بان اعادة الى آخره) هذا جواب باختيار الشق الثانى يعنى انا نختار انه لايعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لانسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى وجوده الخارجى ولانسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى فان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وماذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمى و التغاير الذى يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اى وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لايقال انما يلزم التبدل لوكان كل وقت

مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لماسبقه وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون
كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق
مع المشخصات الآخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول
فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص
الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال
يحتمل ان يراد الى آخره) يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل
المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده
بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات
فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث
(قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند آه) يعني هذا الكلام مع كونه كلام
على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص آه وعدم افادته المعلل لبقاء المنع
المجرد اعني لانسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لايجوز
ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر
في الوجود الخارجي مالايتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان
الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة
معدات وجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة
كما لايضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود الى آخره) اى
اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولانسلم
انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لامعادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت
المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد
ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما
يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير محقق
في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضنا لان
اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد
مع ان اوقات ابدائها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت
اللاحق ولايمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه
يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لانسلم على تقدير
اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد

ولايخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهومحال اولايعاد فلااعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثانى (قوله وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم آه) اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت و تخلل العدم بين الشئ و نفسه محال لانه يستدعى طرفين متغايرين و الالزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلايكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله واجيب بمنع الاستحالة آه) اى لانسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه الوجود فى زمان آخر ثم اتصف بالوجود فى الزمان الثالث وهوفى الحقيقة تخلل العدم و قطع الاتصال بين زمانى الوجود ولااستحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا و لم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشئ وجد مع نفسه فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم فى الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود فى الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه فى زمان من الازمنة وهل هذا الاكلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولايخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة فى الوجود والا فلابد من اعادته فلايوجد الزمانان (قوله وقد يجاب بجواز التميز بين الوقتين آه) اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال وهو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه فى الوقتين اى وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغيرالداخلة فى تشخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان فى كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهوليس بمحال و حاصل الجواب السابق

ان التخلل ليس بين الشخص و نفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظ (قوله وايضا لوتم ذلك آه) جواب بالنقض الاجمالي بمعنى لوتم ماذكرتم من ان اعادة المعد وم يستلزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص محقق (قوله وفيه بحث آه) اي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لايدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات و نفسها و بين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن الحق ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لايستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه حصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لايضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب آه وقوله ثم لايخفى الخ رد على قوله وايضا لوتم ذلك آه (قوله ذهب بعضهم الى اعادة آه) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوا الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى و نفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله (قوله و اجيب بان الهلاك آه) وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا (قوله فالتفريق اهلاك للكل) اي للاجسام والاجزاء لخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكات الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا (قوله

لعل الله تعالى يحفظه الى آخره) قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة * فانه صريح فى ان المحشور هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب و يؤيده ما قال المفسرون فى آية نزلت فى ابى ابن خلف خاصم النبى عليه السلام واتاه بعظم قد رم و بلى ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك و يدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التى ينشرها الملك على الجرم المنوى كما ورد فى الحديث الصحيح (قوله والفساد فى الوقوع لا فى الجواز) يعنى لا اعتبار للاحتمال العقلى لان الخصم فى مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلى (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك اللذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له فى الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ (قوله وانت خبير بان دعوى آه) يعنى ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثانى غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه و لعل المدعى يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثانى للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشى و اما نفى تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون فى الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا الم فى الجلد الذى لا حيوة فيه وان اراد انه آلة و واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح فى كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه

معذبا قال الفاضل الحلبي رد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده (قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة آه) سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض) في الموقف على ما روي من اصحابه قالوا يارسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملائكة يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلوة والسلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا (قوله ويجوز ان يكون له طعم آه) اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الحوض غير مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظماء (قوله ويجوز ان لا يشرب به الامن قدرله الى آخره) دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الامن قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله ولا يعذب بالظماء الى آخره) اي من شرب منه وقدرله دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام عياذا بالله ولا نسلم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجهه ان الطلب الى آخره) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال

الفاضل المحشى ان الاسنيا ف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذلا يحسن ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف المتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا فى الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب فى المتأخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر (قوله والقول بان تلك الجنة الى آخره) يعنى ماقيل انه كان بستانا فى ارض فلسطين كورة فى الشام اوقرية بالعراق اوكان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الى آخره) وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ماقال ذلك القائل انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما فى قوله تعالى * اهبطوا مصرا فان لكم ماسئلتم (قوله اى نخلقها لاجلهم الى آخره) توجيه للمعارضة يعنى ان اللام فى للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله فى المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل ان يجعل آه) يعنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانياله فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم فى الزمان المستقبل فغير الحاصل اى مايدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفى بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن ان يقال) يعنى ان المنع فى غاية القوة لكن يمكن ان يقال فى دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها اولم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم فى الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على مايدل عليه قوله تعالى * اعدت للمتقين * فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال (قوله واما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظ) يعنى حمل الجعل فى الآية على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت

الدار لزيد ممكنه من التمكن فيها لأجعل زيد متمكنا فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال آه) اى يرد على الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشئ الموجود مطلقا سواء كان الآن او فى المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد فى وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدتا لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى ❁ كل شئ هالك الا وجهه ❁ لكن هلاكه باطل لقوله تعالى ❁ اكلها دائم ❁ فوجودها فى الاستقبال باطل (قوله الا الموجود وقت النزول) اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الآية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه مخصص بعض بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله ❁ اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم ❁ فلا يتم الاستدلال (قوله وتأويل قوله تعالى ❁ خالق كل شئ الى آخره) فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لانه خالق الاشياء الموجودة فى وقت نزول الآية وعالم بها (قوله يعنى ان المراد هو الدوام التجددى الى آخره) يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا انهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا (قوله ولك ان تقول آه) اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شئ هالك هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك

الاختصاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله
وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة و النار لا يطرأ
عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم
لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله اى المقصود منه)
واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة
اخرى (قوله ان اريد به مطلق الكفر آه) حاصله ان الانحصار في التسعة غير
صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا
اي وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في المعبودية
فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة
والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة ايضا ويمكن الجواب بان
الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من انه
لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا
تعلمه وتعليمه على ما اصطلح به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان يؤيد
ما ذكرنا انه وقع في رواية ابي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينهما الى
ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس
والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها
وتعليمها (قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الى آخره) فانه يدل على ان الكبائر
متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب
الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك
في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله والتوجيه ما سيجيء الى آخره) اي
توجيه الآية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه
باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين
على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده
ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبير ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول
المحشي جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة
الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته
بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية
البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف
اللسان على ان الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك

واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث لايتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين (قوله على وجه يفهم منه عدمه حلا لا) يعني انه ليس المراد بالاستحلال عده حلا لا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب (قوله لايقال لا اجماع مع مخالفة الحسن آه) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله لانا نقول آه) يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه (قوله وقيل ان المراد) اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لايضر في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) اي ماقاله صاحب القيل غلط لانه لوكان المراد به اجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على مازعم هذا المجيب (قوله لان المراد بالايمان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لاينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لايكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم (قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى (قوله والجواب ان آه) يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى (قوله وايضا آه) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولاشك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل آه) يعني ان الضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه

فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا (قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي الى آخره) يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والالاى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله الجواب انه محمول) يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعدم حلالا ولانزاع في كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اى قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال آه) يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على المكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب انه ادعائي) يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وقس عليه نظائره) يعني ان المراد في قوله ✽ ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى ✽ لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى ✽ (قوله انما عبر عن الكفر آه) اى انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام ويبطن عقايد هي كفر

بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ماقيل الى آخره) اى اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ماقيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي آه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشركة والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن و القبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح و يقبح الحسن وانما قلنا انه لايرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة (قوله على انه يجوز ان يكون الى آخره) علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذى هو استحقاق الذم فى العاجل و العقاب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله ثم يرد ان يمنع آه) نعم يرد على الدلائل الثلثة للمعتزلة منوع اما على الاول فلانا لانسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن لجواز ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لانطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن دون المسئ وكوقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى فى الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لايكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثانى فلانا لانسلم ان الكفر لكونه نهاية فى الجناية لايحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لانسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لانسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة منعان (قوله قد يظن ان الضمير آه) اى قد يظن ان الضمير المنصوب فى يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث و المعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة

فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما
لا يكاد يصح فى قوله تعالى * ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك
لمن يشاء * اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة
بالتوبة تعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه المغفرة وما اثبتت له بل المغفرة
بالتوبة تعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة
وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة
عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان
مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة البعضية (قوله
والصحيح ان الضمير للمغفرة آه) اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث
غلط والصحيح ان الضمير المنصوب فى يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة
يخصصون مغفرة العصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى بان
مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر
الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هى على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك
من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء
وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة فى ارجاع الضمير
الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض
المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الايات
والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى * ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور
رحيم * وانه كان غفورا رحيما * وغافر الذنب * ونحو ذلك والآيات الواردة
بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب
الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى * يعذب من يشاء ويغفر
لمن يشاء * اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر
لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا تأمل فانه من مزالق
الاقدام (قوله ولهم ان يقولوا آه) جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير
ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى

و يغفر مادون ذلك لمن يشاء * مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد
وهذه الآية ولايتم ماذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لايجب على الله مغفرة
صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء و يعذبها ان شاء فيصح التطبيق بالمشبة
هذا لكن ماذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من انه
لااستحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه
للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة و بعدها ولهذا
نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق
الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي
قول المحشي قلت لايصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما
استطرد ذكره ههنا آه) اى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب
في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا
ردا لتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب
العاصي والا فلا دليل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة
للعصاة وعدمها لاوجوبها (قوله و الجواب ههنا آه) اى جواب المعتزلة
عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد
كثرت النصوص آه) وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل
قوله تعالى * وهو الذي يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات * وقوله
تعالى * او يوبقهن بما كسبوا و يعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة
الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق
فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة
المغفرة والوعيد و تاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض
مخصصا البعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا
بين الادلة (قوله وفيه جواب آخر آه) يحتمل ان يكون معناه ان في قوله وزعم
بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد
لايستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم و يحتمل
ان يكون معناه ان في هذا المقام جوابا آخر و يكون اشارة الى ماذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط و بطلان استحقاق الثواب بالمعصية
فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة
كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ماص

(قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون احوالهم فى المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب فى كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله اقول لعل مرادهم الى آخره) اى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف فى الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبنى اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة فى الوعيد معلقة بالمشية وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الى آخره) اى من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز فى عبارة المصنف هو الجواز الوقوعى بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلى فانهم متفقون فى ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا (قوله لعدم قيام الدليل) يعنى انا حكمنا بالجواز الوقوعى ولم نجزم بالقطع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار * يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد * انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف فى دليل يعين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع (قوله وما ذكره الشارح من الادلة آه) يريد ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثانى انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التى اوردها الشارح انما يثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثانى مع ان الخصم اعنى المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما تخالفنا فى الجزء الثانى حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشى بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعنى قوله تعالى * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * انما يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى فى جنب الكفر فى قوله تعالى * ان الله لا يغفر ان يشرك به * لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم

الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة
اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر
والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك ان المجازاة
غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر
فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة ايضا موجبا
للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله
تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وايضا يلزم حينئذ ان يكون المجازاة
على الصغائر لاجل ما ثبت الآية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى
انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم
ان يقول ان يجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب
فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدنا في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء
ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله ابحاث منشؤها سوء الفهم وعدم
الاعتقاد بما قال (قوله لحاصله ان التكفير الخ) اي حاصل الجواب ان تكفير
السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد * ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم * ان شئنا فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر
المجتنب وانما كان مقيدا بالمشيئة لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها
المتعلقة بافراد المخاطبين لا الكامل فيطمس في عقد الاتفاق اليه فيكون
ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشيئة لصار
مقتضى الآية ان تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متيقنا اذ يصير معنى
الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر
والكبائر وهو مخالف للاجماع لانعقاده على ان تكفير ما عدا الكفر غير متيقن
بل هي اما مقيدة بالمشيئة كما هو رأي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب
المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والمعتزلة لا
فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم يحمل الكبيرة الى آخره)
دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشيئة فلا حاجة الى ان يتكلف
ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان شئنا
فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على
الكفر لزم المحذوران احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء

تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ لم يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى * و يغفر مادون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللفاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذوي الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل آه اثبات بحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وستسمعه معادة كرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل و بعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة و آية الغفران المعارضة لها اعنى قوله تعالى * و يغفر مادون ذلك لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء و يجوز ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة (قوله اى المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) اى لانا لو سلمنا استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة لا يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاءه الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه

وعيد يجوز الخلف فيه (قوله اى لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقا (قوله وهى تعم الكبائر) اى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب فى اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) اى تدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لا يقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفى الشفاعة التى يقتضى عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم (قوله لكن لا تدل على انها آه) يعنى ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها فى حق اهل الكبائر قيل بل تدل لان جهة نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفى النفع فى الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون فى اهل الكبائر امر آخر واما فى الثانى فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفى اصل الشفاعة) يعنى ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفى الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا يبقى حجة (قوله ثم انه يحتمل آه) اى ثم ان الآية لا تدل على نفى الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * و لا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل فى حقها بوجه آخر بان يجئ الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلى وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص آه) وسند

المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بان النفس آه) يعني ان لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى ﴿لاتجزي نفس عن نفس آه﴾ نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن ان يجاب آه) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأسا وليس بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قيل آه) اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى ﴿لاتقبل منها﴾ كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك

وعيد يجوز الخلف فيه (قوله اى لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقا (قوله وهى تعم الكبائر) اى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل انه هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب فى اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) اى تدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لا يقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفى الشفاعة التى يقتضى عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم (قوله لكن لا تدل على انها آه) يعنى ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها فى حق اهل الكبائر قيل بل تدل لان جهة نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفى النفع فى الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون فى اهل الكبائر امر آخر واما فى الثانى فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفى اصل الشفاعة) يعنى ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفى الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا يبقى حجة (قوله ثم انه يحتمل آه) اى ثم ان الآية لا تدل على نفى الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * و لا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل فى حقها بوجه آخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلى وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص آه) وسند

المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا فى شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بان النفس آه) يعنى ان لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس فى قوله تعالى *لاتجزى نفس عن نفس آه* نكرة فى سياق النفى عامة والضمير فى قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم فى الاشخاص (قوله ويمكن ان يجاب آه) يعنى انما يلزم من عموم المرجع الذى هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة فى رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم فى الاثبات وعمومها بعد النفى عارض عقلى ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعى فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة الواقعة فى سياق النفى وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعى من الاستخدام كما توهم الفاضل الچلبى لانه لا بد فى الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا فى المعنيين بل هى مستعملة فى كلا الموضعين فى معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفى كما نص عليه الشارح فى التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحى مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشى كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة فى التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا أكل رأسا وليس بشئ لان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع الشخصى وهو لا ينافى كونها عامة بحسب الوضع النوعى المجازى ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفى والوضع فى تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح فى التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قيل آه) اى نعم لو قيل فى دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير فى سياق النفى كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى *لاتقبل منها* كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك

الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لاتساعده قيل وجه البعد فى الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لايجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الى آخره) يعنى عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد فى بيان ماقالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وماقاله الفاضل المحشى من ان كلام الشارح مبنى على ماهو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ماقال فى شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظ (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود فى النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وماقيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لايشوبها مايخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز آه) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان * وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على مامر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل آه) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * من اتيان الاوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس * فلا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف مااذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لايدل على عدم خلود من لاعمل آه) يعنى ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام لانه لايدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لاعمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعنى خلود جميع اهل الكبائر فى النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت آه) اى لايرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين فى النار فلا يزيد

الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامى الى آخره) اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لايوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ فى غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ماوضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفى وجه حسنه علينا ولايخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلاحاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق مع غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لايقولون بالتفاوت فى العذاب والا لم يكن مضرة خالصة (قوله قالوا لولا الخلوص آه) اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه آه) اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع فى دوام اهل الكبائر فى النار وخلودهم ومنع الخلوص لايستلزم نفى الدوام لايقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مم لجواز ان لا يخلق الله تعالى فى المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلايحصل له فرح كذا فى شرح المواقف (قوله لكن خلوده آه) استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار فى النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال ان يكون آه) لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد واما ماقيل من ان الايمان فى قوله تعالى * انؤمن لك واتبعك الارذلون * ظاهر فى الايمان الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فيدفعه ان الايمان الشرعى بعينه الايمان اللغوى قال فى شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى * آمن الرسول بما انزل اليه من ربه * وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى * وما انت بمؤمن لنا * انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما فى الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى

الاعتراف فاقيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله اى يحصل فيه منسوبية الصدق آه) يعنى ان لفظ النسبة مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل فى القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او المخبر ويعقل ثبوت الصدق له فى نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن وانما لم يجعله من المصدر المبنى للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بچيزى لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى وان المعتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى اختلفوا فى انها هل هى داخلة فى التصور ام فى التصديق المنطقى فرضى الشارح انها داخلة فى التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ولذا فسر رئيسهم فى الكتب الفارسية بكرويدن وفى العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ما هو فى العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار اوفرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى هذا مجمل الكلام وتفصيله فى شرح المقاصد (قوله كالسوفسطائى) فانه له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى ❊ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ❊ فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين آه) يعنى كون اليقين الخالى عن الاذعان حاصلا للسوفسطائى كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبى للسوفسطائى وانما ينكرون عنادا (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن

سينا آه) قال الشارح فی رسالته فی تحقیق الایمان ان ابن سینا اورد فی الشفاء
فی مقابلة هذا التصدیق التکذیب وقال فی کتابه المسمی بدانش نامهٔ علائی
دانستن دو گونه است یکی فهم کردن واند ریافتن وآزا بتازی تصور خوانند
ودوم گرویدن وآزا بتازی تصدیق خوانند (قوله ان قلت یلزمه آه) ای
اذا کان التصدیق عند ابن سینا هو اللغوی المعبر عنه بگرویدن یلزمه
احد الامرین اما اندراج یقین السوفسطائی ونحوه کالیقین الحاصل لبعض
الکفار فی التصور واما عدم انحصار تقسیم العلم الی التصور و التصدیق
لخروج یقین السوفسطائی عنهما وکلا الامرین باطل بالضرورة (قوله قلت
له ان یمنع حصول الیقین آه) یعنی ان النقض انما یتم اذا کانت مادته محققة
وهو م لانا لانم حصول الیقین بدون الاذعان ولانم ان للسوفسطائی و نحوه
یقینا بدون الاذعان فانه یذعن بوجود العالم الا انه ینکره باللسان عنادا
واستکبارا (قوله بقی ههنا بحث وهو ان المعنی الذی آه) حاصله انه کیف
یکون المعنی الذی یعبر عنه بگرویدن بعینه معنی التصدیق المنطقی والحال
ان المعنی المعبر عنه بگرویدن قطعی والتصدیق المنطقی عام شامل للظن
والجهل ایضا بالاتفاق لان المنطقیین یقسمون العلم بالمعنی الاعم اعنی
الصورة الحاصلة عند العقل الی التصور والتصدیق تقسیما حاصرا توسلا
بذلك التقسیم الی بیان الحاجة الی المنطق بجمیع اجزائه التی منها القیاس
الجدلی المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القیاس الخطابی المتألف
من المقبولات والمظنونات ومنها القیاس الشعری المتألف من المخیلات فلو
لم یکن التصدیق المنطقی عاما لم یثبت الاحتیاج الی هذه الاجزاء وذلك
ظاهر (قوله وقد نص علیه فی شرح المقاصد) حیث قال انما المقصود ان
الایمان تصدیق بالامور المخصوصة بالمعنی اللغوی وهو ما یعبر عنه بگرویدن
وراست دانستن وینافیه التوقف والتردد (قوله ولذا یکفی فی باب الایمان آه)
ای ولاجل ان المعنی الذی یعبر عنه بگرویدن امر قطعی یکفی ذلك فی باب
الایمان الذی هو التصدیق البالغ حد الجزم بحیث لا یحتمل النقیض اصلا
ولا یحتاج الی اعتبار کونه قطعیا قال الفاضل المحشی والحق انه امر عام
يتناول الظنی والقطعی وقوله و قد نص علیه فی شرح المقاصد م نعم
قد نص علی ان الایمان امر قطعی لکن الایمان تصدیق خاص قد اعتبر
فیه شرائط منها کونه امرا قطعیا واما کون التصدیق المنطقی امرا یقینیا

فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته فى شرح
المقاصد على مانقلناه صريح فى ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن مناف للتردد
والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح فى التلويح فى باب المحكوم به
من ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى
التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن راست كوى دانستن وهو
المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ماصرح به
رئيسهم وحيث حصر الاختصاص فى المؤمن به وجعل التصديق المعتبر
فى الايمان بعينه التصديق المنطقى تأمل فانه من المزالق واما ماذكره الفاضل
المحشى من ان القول بان المعتبر فى الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح
فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض حكمه
حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع
بمانقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول
جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى
لايخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر
الخ) يعنى ان ماذكره ههنا مخالف لما فى شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق
اسم الكافر ونجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة
اى فى الصورة التى يكون التصديق مقرونا بشئ من امارات التكذيب
فى الظاهر وفى حق اجراء احكام الدنيا لافيما بينه وبين الله تعالى وذكر
فى شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه
ما اورده الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة والشارع
اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا
التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان
اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقى وبقوله نجعله كافرا نجعله كافرا بينه
وبين الله تعالى ويؤيده مافى شرح المواقف فان السجود للصنم بالاختيار
يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا
بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية
بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى
وان اجرى عليه حكم الكافر فى الظاهر (قوله قلت الكلام فى الايمان الحقيقى

لا الحكمى) يعنى ان ايمان اطفال المؤمنين حكمى لما علم من الدين ضرورة لان النبى عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقى فى حكم الباقى لانه جعل غير المحقق فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح فى ان الكلام فى الايمان المحقق سواء كان باقيا اوفى حكم الباقى لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم آه) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاد ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عينى ولا ينام قلبى فتأمل (قوله والذهول اى فى حالة النوم والغفلة آه) يعنى ان الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اى حال النوم و الغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لاحال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافى ان يكون نفسه حاصلا (قوله واما حال الحضور فليس كذلك الى آخره) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق فى غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنتفى فى تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة و اما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشى لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر فى القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح فى التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح فى ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله ولذلك اى آخره) اى ولاجل

ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى بكفى الاقرار مرة فى العمر لمن هو قادر عليـه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان و الكل لايتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة فى العمر كافيا فامعنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافى له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لايحتمـله اصلا (قوله على الامام) اى امام محلته وقريته وبلده ليجرواعليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا آه ذكر فى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه و لم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مؤمنـا عند الله تعالى ولايستحق دخول الجنة ولاالنجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذاجعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لمـا فى الحديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلالتها على ان محل الى آخره) يعنى ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزأ من الايمان والثانى انه التصديق لاغير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلايكون الاقرار الذى هو فعل اللسـان داخلا فيه واما الثـانى وهو انه التصديق لا سائر مافى القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغيرذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثانى ان الايمان فى اللغة التصديق ولم يعين فى الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معنـاه اللغوى الى سائر ما فى القلب وان كان منقولا باعتبـار خصوصية المتعلق اذلوكان منقولا لكان الخطاب الوارد فى الكتاب و السنة بالايمان خطابا بمـالايفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسـار و بيان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسـار ولاتوقف الى بيان وانما وقع الاحتيـاج الى بيان مايجب الايمان به فبـين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبى عليـه السلام لمن سئله عن الايمان ان تؤمن بالله و ملائكته وكـتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثـالث ان النقل خلاف الاصل فـلايصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولاصارف فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل ان يراد آه)

يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لايجوز
ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم
منها ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز
ان يكون الاقرار جزأ من معناه الشرعي (قوله لا نزاع في ان الايمان آه)
يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ماجاء به النبي عليه السلام
بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر
الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا بل
يدل على ذلك ان النبي عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن
بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق
مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع
وهو التصديق بماجاء به النبي عليه السلام يكون حقيقة عرفية والاصل
في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه
الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه انه يحتمل آه)
يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب
في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت
قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان
فيجوز قتله ولايكون دمه محترما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة
لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي
ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا
الحديث للثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم آه) يعني ان الاستدلال الكرامية
بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو
الاقرار لاامر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول في الشرع
عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني (قوله ويرد عليه) اي على
هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة الدالة على انه امر
قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان
قيل نعم ان الايمان هو التصديق آه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق
ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن
التصديق باللسان لان اهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره
المحشي (قوله يرد عليه انه ليس المعتبر آه) يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية

في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا اوموضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه السلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هواللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزأ منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولاشك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه السلام في العرف واللغة بلاريبة وانلم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل آه) اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ماقيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلامعنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذالغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لامعنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ماقيل اذلادخل ولامشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ولايمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لافائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله نعم لااعتبارلها في حق الاحكام آه) تقرير لماسبق من انه لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولااعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هوتحقق المدلول فاذالم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل اوالموضوع لمعنى آخر فلايجري عليه الاحكام التي يجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قالوا آه) تأييد لقوله نعم لا اعتبار آه اي قال الكرامية من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هومقصود من اعتبار دلالته واماقوله ومن اضمر الاذعان آه فذكره استطرادي لادخل له في التأييد المذكور (قوله يسمى اي يطلق لفظ المؤمن آه) اي ليس المراد

بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى كما يفهم من ظاهر العبارة والالازم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعنى الآثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفى المواقف ان الاقرار الخ) قال فى المواقف لا نزاع فى انه اى التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا فى انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا و انما النزاع فيما بينه و بين الله تعالى و يفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعنى قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة اوهذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة فى الاقرار (قوله لايقال لعلهم يجعلون الى آخره) هذا الاعتراض بعد ماصرح فى الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد كما لايخفى اللهم الا ان يقال ان لايلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش آه) فعند الرقاش يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لايكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية آه) يعنى ماذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللسانى مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار المانع (قوله لاعلى المصنف آه) اى ليس ردا على المصنف ومتابعيه على ماتوهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزأ من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذى لم يتفق له الاقرار و انما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما لايحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح فى انه رد آخر على الكرامية (قوله كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة آه) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا فى جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ماقال القاضى فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط آه) تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا

(قوله لايتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته آه) فان متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي امور متعددة لازيادة و لانقصان في ذواتها (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لايفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمالي لايقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة كما لايخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله آه) اي وقد يتوهم ان حاصل ماقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بان المراد) اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته زيادة الازمان انه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لاينافي الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لامدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج آه) هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج

اوغير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت اومندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما فى شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج و العلاف و عبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائى وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب الجبائين) هما ابو على وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابى بكر وعمر رضى الله عنهما (قوله فان قلت انتفاء آه)يعنى انه اذاكان الاعمال جزأ من حقيقة الايمان فكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلامزية على كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولاتحقق لهما بدونه ليكون نقصانا (قوله قلت النوافل مما يقع آه) حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزأ من الايمان حتى ينتفى بانتفائها بل هى تقع جزأ منه ان وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق و الاقرار واذا وجدت كانت داخلة فى الايمان فيزيد الايمان على ماكان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لايخرج عنها)اى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التى اتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف و عبد الجبار (قوله وواجب كذلك آه)اى واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال و التروك وهذا مذهب الجبائين (قوله فان التكليف بالشئ آه) اى فان تكليف الشئ بحسب نفسه يقتضى ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف بالشئ بحسب التحصيل فانه يقتضى ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشئ باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان اعلم انه ليس المراد بكون المأمور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ماسبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود اومن الكيفيات كالعلم والنظر اوالانفعالات كالتسخن والتبرد اوغير ذلك واذا نظرت لكثير

من الواجبات وجدته بهذه المشابهة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التى يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها و لا يمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه فى الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات واساس العبادات اعنى الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكرويدن و باور داشتن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء فى ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام و التسخن على ماعرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الى آخره) واما الجواب عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المأمور به لا بد وان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ماذكره الآمدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لايتعلق الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذى هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى الى آخره) تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى اى الحق ان العلم النظرى و هو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما (قوله فحينئذ) اى حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بعد مباشرة الاسباب و المعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون المعرفة آه) اذ لا واسطة

بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة فى التصديق تكون داخلة فى التصور (قوله قلت التصديق الايمانى آه) يعنى ان ماذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك آه تفسير للتصديق المعتبر فى الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقى المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايمانى واللغوى والمنطقى واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن لافرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذى هو امر اختيارى ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله فى شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب)وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان الجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبى فلا يكون مرادفاله بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالى فى الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح (قوله اى لم نجد فى قرية لوط آه) يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هى للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا آه) اى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلايم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فاوجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا اوكان المستثنى منه عاما فكان التقدير فاوجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت فى تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فاوجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لايكون ملايما الكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله

فيه انه يصح ان يكون غير صفة ولايكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها غير اهل بيت من المسلمين (نسخه)

وايلايم تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما
قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا
لان قوله لكثرة البيوت والكفار لايدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله
ليلايم لايدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلايكون
كل منهما وجها مستقلا فى اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلايم لجواز ان
يكون كلمة من صلة المقدر مثل الاينا كائنا من المسلمين اوزائدة كما هو مذهب
الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من فى الاثبات نحو قوله تعالى
يغضوا من ابصارهم اى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة
من فى الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لايصح اطلاق مدخولها
على ماقبلها لانه لايصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال فى اللباب وعندى
عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين
فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم
فهى مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه
يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه
الآية على الاتحاد بحيث لايحتاج فيه الى هذه المؤنات ولايرد عليه الاعتراض
الآتى بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا آخر رعاية
لفواصل الآى فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم
او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على مايدل عليه قوله
تعالى * فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلا معنى لنفى وجدان سوى
بيت واحد من الاعم والاخص اعنى المسلمين لانه لايدل على ان الحكم باخراج
المؤمنين فلابد ان يكونا متساويين فى الصدق ليكون الحكم باخراج وعدم
وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بان
الاستثناء آه) يعنى ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لايفيد لان
المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لايتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص
من الاعم كما فى قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع
ان النحاة اخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله آه) اى قد يستدل على
اتحادهما بقوله تعالى * ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه * فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لايكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان
مقبول من طالبه (قوله ويرد عليه الى آخره) يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام

ماهو مغايرله بحسب المفهوم والالزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغيرذلك غيرمقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ مالا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان و يكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ فى غيرالعلم الشرعى فقد سهى فانك لاتحكم بسهو من يطلب الكلام و يسعاه لان مرادك ان من يبتغى مالايصدق عليه العلم الشرعى فهوساه والكلام من العلم الشرعى وبالجملة ذم غير الاعم لايستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غيرالحيوان مذموم لايستلزم ان يكون الانسان مذموما (قوله اى فيما ارسل الى آخره) دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره ونواهيه اونقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى اخبارا لاستلزامهما له فان الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه و النهى عن الشئ يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وذا يستلزم التصديق الى آخره) اى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكاما فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لايصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم (قوله فبينهما تغاير ظاهر) اى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب الصدق (قوله الاولى ان يقال آه) حاصله انا لانسلم ان الآية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لايستلزم تحقق مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا آمنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان فى جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا و يرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله باسلمنا فلوكان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمنا وايضا

لانسلم صحة اقامة آمنا مقام اسلمنا اذلامعنى لامرهم بان يقولوا آمنا الا انهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة فى المقدمة) اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب آه معارضة فى المطلوب اعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل مااقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعنى لانم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام الحديث (قوله وقد يقال اذا اشترط آه) اى قد يقال فى جواب الاعتراض الثانى بانه اذا اشترط فى الشهادة التى هى جزء من الاسلام مواطأة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لاينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشائخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر نعم اولم يشترط المواطأة فى الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على مامر (قوله وليس بشئ آه) اى مايقال ليس بشئ لان مراد المشائخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لايستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان ولعل تحقق الايمان بدونه مما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه عفولا عن توجيه الكلام) يعنى ان فى هذا التوجيه غفولا وعدولا به عن توجيه الكلام السابق الذى هو توجيه له اعنى قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايع فى كلامهم على مامر من قول الشارح فى بيان قوله لاهو ولاغيره فعدمها

عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعد و لا عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) اى اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لماقال الشارح فيما قبل وقدذهب اليه كثيرمن الصحابة والتابعين وهو المحكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء (قوله انه المنجى والمردى آه) يعنى ان المراد ان العبرة فى الايمان المنجى والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اى التى يترتب عليها الثواب وكذا فى الشقاوة المعتد بها انما هى بالخاتمة فان من ختم بالخير فهومؤمن و سعيد و الافهو كافروشقى وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفرالحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر فى اجراء الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ماقيل آه) اى اذا قلنا ان المراد المنجى و المهلك لامطلق الايمان والكفر فلايرد ماقيل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفروهوظاهر (قوله اى ترجيح جانب آه) يعنى ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لايمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجيح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك فى نفسه وهذا الوجوب هوالوجوب العادى بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا فى نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث (قوله كاستقامة احد الطريقين آه) فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهماو يخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغيرالمتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغيرالمستقيم فان المختار ان يختار ايهما شاء (قوله يرد عليه ماسبق آه) يعنى ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذالم يكن فى جانب ترك الارسال حكمة خفية لانطلع عليها واما اذاكانت فلايرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة آه) يعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذمعناه الصريح اذ فى ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بانه لايناسب سوق هذا المقام آه) لان سوق هذا المقام يقتضى ان يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور الدين و الدنيا حيث لا يفى بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبارانهم آمنوا عن الخسف والمسخ و ظاهر (قوله قيل لابد من قيد يوافقه آه) يعنى لا بد من زيادة

قيد آخر فى تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذى لايكون موافقاله كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتى ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحى بعد الموت يتكلم باختياره مايشاء واما فى الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لايتحقق الا فى ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله واجب بان ذكر التحدى آه) يعنى ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولاشهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى (قوله وقدمر فى صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة (قوله على انه امر ونهى آه) اى امر ونهى بامر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كان التبليغهما الى حوا ايضا فلا يرد ماقيل ان النبى عليه السلام على ماعرفه فى صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلاواسطة لايستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولايكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفى حوا آه) قيل فى دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفى الامة لنفى دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لامعنى للتكليف الا الامر والنهى وقد تحققا فى مادة آدم وحوا فى الجنة وترتب جزاء ارتكابه المنهى عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) اى فى كون الامر بلاواسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تأمل لانه قد امر ام موسى بلاواسطة بقوله تعالى * ان اقذفيه * فى التابوت على مايدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذا وحينا الى امك مايوحى * وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة بقوله تعالى * وهزى اليك بجذع النخلة * على مايدل عليه ماقبله وهو قوله تعالى * فناديها من تحتها اى جبرائيل الا تحزنى

قد جعل ربك تحتك سريا * ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله
بلا واسطة النبي عليه السلام بالكلام المنظوم فى اليقظة يستلزم الوحى
المستلزم للنبوة كما فى حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى
* وقلنا يا آدم اسكن * الآية فان هذا وحى ظاهر مختص بالنبى
لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية فى حقهما غير معلوم اما فى حق
ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام اوفى المنام فان الايحاء يطلق فى اللغة
على القاء المعنى فى الروع فى اليقظة وعلى اسماع الكلام فى المنام ايضا فلا
يكون بالكلام المسموع فى اليقظة ولوسلم فيجوز ان يكون على لسان نبى فى زمنه
لانه كان فى زمنه نبى واما فى حق ام عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لايكون
الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام اذ قوله من تحتها
اى فناديها تحتها اى اسفل مكانها فظاهر واما اذا كان جبرائيل عليه السلام
فيجوز ان يكون من قبل نفسه لامن الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا
واسطة الى آخره) اى الحق ان الامر بلا واسطة النبى مستلزم للنبوة اذا كان
لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله
وبين خليقته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم عليه السلام كذلك
لان حوا مشاركة له فى ذلك الامر والنهى مع ان الخطاب لآدم فقط على مايدل
عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية وبهذا اندفع ما اورده فى الاربعين
لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن
فى الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام
لقوله تعالى * ولاتقربا * الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى
رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حوا فى النهى من باب تغليب
المخاطب على الغائب على مايدل عليه قوله تعالى * اسكن انت وزوجك
الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله اما نبوة محمد عليه
السلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين
وهو كلام الله تعالى الذى اشار اليه بقوله احدهما وعلى سبيل الاجمال وهو
سائر معجزاته التى اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الى آخره ومبنى الاستدلال
الثانى وهو قوله قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبنى الاستدلال
الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم آه (قوله وماروى
من ان عيسى عليه السلام آه) يعنى ما يورد من ان ماروى من ان عيسى عليه

السلام برفع الجزية عن الكفار ولايقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية
واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته
فلايكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء
حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون
من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على انه آه) اى على انا نقول يجوز ان يكون
رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج
الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع
الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى
لايقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار (قوله كما فى سقوط
نصيب مؤلفة القلوب) اى كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف
الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالاعطاء
اواشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل
اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس
والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله
وكان نصيب المؤلفة فى زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما
اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فهذا
من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم
على ما فى شرح التأويلات ولايشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قال
بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما سمى بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم
على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والعدالة الى آخره)
واما العقل فهو نور فى الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور
الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلايقبل خبر الصبي والمعتوه
واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة
الظن بنفسه الى حين ادائه فلايقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان
سهوه ونسيانه اغلب من حفظه اومساهلته بعدم اهتمامه بشان الحديث
وان وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما
العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن
محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية

الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فى زماننا وهو الذى لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كالها ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا فى دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب فى الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوى مجروحا فى روايته فلا يقبل المطعون والطعن اما من الراوى بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا او من غيره فاما من الصحابى فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا فى كتب الاصول (قوله اذ لو جاز الى آخره) يعنى لو جاز كذب النبى فى الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعى لان الجواز العقلى لا ينافى الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه فى نفسه (قوله وهكذا فى السهو آه) اى هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه فى جميع ما اتى به مطلقا (وقال القاضى آه) اى قال القاضى الباقلانى انه يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة فى الاحكام التى تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافى جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم فى الاحكام التبليغية مطلقا (قوله يعنى به ماسوى الكذب فى التبليغ) اى فى الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصى (قوله ويرد عليه الى آخره) اى يرد على ما قالوا انه لو تم ادل على انه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام فى انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود (قوله اذا ولى الاوقات) بالتبعية وقت

الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الى آخره) هذا وارد على كلا وجهى الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة آه كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف فى بعض الصور وفى بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله * لاتخافا اننى معكما (قوله اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم الى آخره) يعنى ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما فى قوله تعالى فى حق آدم وحوا * جعلا له شركاء فيما آتيهما * اى جعلا اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى * عما يشركون * وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه آخر آه) اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ماعدا ترك الاولى بحمل العام على ماعدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه مافيه) اى فيه من التكلف مافيه بان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لايكفى فى الاستدلال (قوله وقد يوجه) اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه السلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولاشك ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبينا افضل من آدم ايضا وهو الظاهر (قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين الى آخره) واما قوله عليه السلام لاتخيرونى على اخى موسى ومايبنغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى * فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه بكونه افضل اومنعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى * لانفرق بين احد من رسله (قوله اذ الاصل فى الاستثناء الى آخره) اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه بان امر الاعلى الى آخره) وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر الى آخره بان الجن ايضا مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة

عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به فالضمير فى قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين كانه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه تأمل ظاهر (قوله فحينئذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود الجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل اوالاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لاحاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر (قوله اى الكل متحد من حيث انه) اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على انكلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لاتعدد ولاتفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لاتعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لامن حيث الوجود العينى وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع الجهات فان اريد به فى قوله كلها كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة فى صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير متفاوت فى هذه الصفة وانما تعددت ذواته وتفاوتت مراتبه بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن فى اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه فى اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى فى قوله كلها كلام الله الكلام النفسى فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلى القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى لا تعدد فيه ولاتفاوت وانما التعدد والتفاوت فى نظم المقروّ اى فى الكلام

اللفظي الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد آه) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي و يكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرو قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون الملق بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لايكون فيه كثير فائدة كذلك الملق بالبيان في بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادي ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات آه ولم يقل وان تعدد و تفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته و انما لم يجعله عطفا تفسيريا ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره (قوله والاول انسب بقوله آه) اى التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لايتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لايتصور في كونه كلاما تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سوره افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لايتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظ وانما قال انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لايتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لاتفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج آه) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا (قوله وماثبت بطريق آه) يعني كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة اوالى العرش اوالى غير ذلك آحاد لان ماثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ماليه من الجنة اوالى العرش اوالى طرف العالم لاالى مطلق العلى حتى ينافيه (قوله وقد يجاب بان المراد آه) اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام

لكن لانم ان الاية نازلة فی شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فی غزوة بدر فانه عليه السلام رأى فی المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فی شانه (قوله وقيل) ای فی الجواب عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا فی المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيد خل مكة فانه رأها قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية (قوله وقيل الى آخره) ای فی الجواب عن الاية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فی المنام وان الاية نازلة فی شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فی قوله تعالى اين شركائی فان المشركين كانوا يسمون مايعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم و استهزاء (قوله والاولى ان يجاب آه) انما كان اولى لانه قد وقع فی بعض الروايات مافقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولايخفى ان الجواب الذی ذكره الشارح لايتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لايخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هی ستة بضم الارهاص الى آخره) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على مامر فی صدر الكتاب و وجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول اما ان لايكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة اولا ولا ح لا اما ان يكون ظاهرا من النبی قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثانی اعنی الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الى آخره) يعنی لانم ان المدعی ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعی ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا ای وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا فی مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة و المعتزلة ارهاصا و لايخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال زكريا آه) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك و حاصله انا لانم ذلك

قولكم والا لما سأل بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته (قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع آه) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تؤتى للوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية آه) فانه اذا زيدت فى آخره الالف او كف بما واضيف الى الجملة لايكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونهما لازمة الاضافة بل الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله وفيهما معنى المجازاة) اى فى بينا و بينما معنى الشرط كما فى اذا وهو تعليق امر باخر (قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجأة آه) اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجأة وهما اذ واذا كما فى قول الاصمعى *فبينا نحن نرقبه اتانا* فهو العامل فى بينا اذ لامانع يمنعه من العمل ح فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجأة فالعامل فى بينا و بينما معنى المفاجأة الكائن فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما فى صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما لم يعهد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ماهو بمنزلتها فى المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأه زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلوا اما ان يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل فى اذ واذا لان اذ واذا ح غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرفى مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لايكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ماقال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما المحلى عند دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم

المانع فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له و بينا وبينما على انهما ظرفا زمان له فتقديرينا زيد قائم اذا رأى هذا بين اوقات قيام زيد فى ذلك المكان اى مكان قيامه وان كانا ظرفى زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدأن خبرهما بينا و بينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين آه) حتى لو ادعى الرسالة لايظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق فى صدر الكتاب آه) اشارة الى دفع مايقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولادعوى فى الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لاعلى سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق آه) هذا دفع مايقال ان منطوق الحديث نفى افضلية احد على ابى بكر لانفى المساواة فلايثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال فى العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لاينبى بذلك فانك اذا قلت لارجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا (قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت آه) يعنى اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبى عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم او بعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبى يفيد منطوقه تفضيله على النبى فلابد من تخصيص النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبى او بعد بعثته لايفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحا ومنطوقه ظاهر لاحاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والخضر و الالياس آه) وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله اى اكثر اهل السنة والجماعة آه) انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافى قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان (قوله اذ لايعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع و يثيب غيره (قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم آه) هذا مخالف لما قال الآمدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لاوجود لها فى الآخر

و اما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا و يمكن مشاركة غيره له و بتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى و لا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا (قوله والمشهور ان ابابكر رضى الله عنه خطب آه) يعنى ان ماذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان فى يوم وفات النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابابكر رضى الله تعالى عنه خطب فى ذلك اليوم وان الاجتماع كان فى اليوم الثانى من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بنى ساعدة) فى الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة (قوله بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعنى ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هى ترك القصاص عن قتله عثمان رضى الله تعالى عنه وظن ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضى الله عنه ان تسليم قتله عثمان مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى اضطراد امر الامامة لا يكون اصوب فى بدايتها فرأى التأخير اصوب به حتما (قوله ويحتمل ان يراد آه) اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة فى الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة او لا فبين جواب الشارح و المحشى فرق ظاهر فما ذكره الفاضل المحشى هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما فانه خلف معهما اهل البغى فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شيء من المخالفة ثلثون سنة و ايضا حصر الخلافة الكاملة فى ثلثين لا يقتضى ان يكون بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضى آه) فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله و هذه الادلة) اى قوله قوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا آه قوله ولان كثيرا من الواجبات (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله و الحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا (قوله وقد يقال المراد بالامام آه) اى المراد بالامام فى الحديث

هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى * انى جاعلك للناس اماما اى نبيا
فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله
والمعصية ضلالة) اى انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة
لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة (قوله وقد
يجاب بانه انما يلزم المعصية آه) حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات
ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح
المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية
ايضا (قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكر الى آخره) يعنى ان العصمة على
ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض
مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية
المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا
ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص
من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع شئ فى غير محله (قوله قلت
معنى قوله حقيقة العصمة الى آخره) يعنى التعريف الذى ذكره الشارح ههنا
تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقى على ما ذكره فى شرح المقاصد فهو
انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك
الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان لا يكون له ملكة الاجتناب مع عدم
صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما
ولا يخفى عليك ان حل (قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى آه) على
ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة
كالشجاعة يقال على الملكة التى هى مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا
والشارح بين فى شرح المقاصد المعنى الاول وفى هذا الشرح المعنى الثانى
فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم ان الظلم الى آخره) جواب ثان عن الاعتراض يعنى
على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير
المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية
لانه التعدى على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما
وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدى على
نفسه كما فى وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب آه) اى وقد يجاب

عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لاينال عهدى الظالمين * ان المراد بالعهد عهد النبوة على ماهو رأى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى * انى جاعلك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لابالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ (قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى الى آخره) يعنى ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده مافى تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى لاينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو امر آنى ابتداء زمانى بقاء هذا لدفع مايقال ان الاية انما تدل على نفى الوصول وهو امر آنى لابقاءله فيدل على نفى حصول عهد الامامة للظالمين ولايدل على نفى بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آنى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الان ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الاية لا يصل عهدى الظالمين ابتدأ وبقاء فيدل على الانعزال قطعا (قوله لانانقول الوصول الى آخره) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى المصدرى للوصول امر آنى والباقى انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الاية الا على نفى وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال) اى على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الاية لايحدث وصول العهد للظالمين فلايدل على الانعزال ايضا (قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة الى آخره) يعنى ان اريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط آه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعنى استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المط انه لايشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة ولايلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه فى الامامة ابتداء وقوله قالوا آه تأييد لا شتراط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة آه) . ق المحشى

دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص آه) اى النصيف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجئ النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابى مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان فى الضرورة وضيق الحال فى نصرة النبى عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام (قوله اى فاحبهم بمحبتى) اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى المحبة والباء فى بمحبتى صلة وادة للفعل مكملة اياه هو واحد معانى الباء على ما فى شرح المصباح وليست للسببية والالصادق على ما قال الفاضل المحشى لفوات المعنى الذى ذكره المحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة آه (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج اعنى المرأة والسروج جمع السرج وفى الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على انه المناط) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين فى الاصول (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه آه) مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى * وقاتل المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ومثال النص قوله تعالى * مثنى وثلاث ورباع * فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر فى حل النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى اعنى قوله تعا * واحل لكم ما وراء ذلكم * ومثال الخفى قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فانه قد خفى فى النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه وقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * بالتشديد يدل على

التكلف والمبالغة ومثال المجمل (قوله تعالى وحرم الربوا) لان الربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف عليه ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم يكن المستحل آه) يعنى ان تكفير هذا منصور بوجهين احدهما ان لا يكون مؤولا اصلا او يكون مؤولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة آه) اى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع آه) يعنى كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله اى على تقدير كون الجازم عاصيا) انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلي مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما امن او يئس (قوله معنى هذه القاعدة آه) دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة آه) الحق دفع ما ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وامثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى في المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا

بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع (قوله
اى اطلاعه آه) يعنى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة
بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن (قوله والمعنى
انه له تعلقا وقربا آه) اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن
لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (قوله رئى فعيل) من رأى يرى
رأيا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى انه له تعلقا وقربا من الجن (قوله وتابعة اسم
لفريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره
الى قعر الارض) غار الماء يغور غورا اى سفل فى الارض (قوله بضم الفاء
اسم كالفتوى و بمعناه) اذ هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء (قوله فقال
سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشر سنة) ومن هذا يعلم ان حكم
سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم مس الوحى (قوله ثم يرادون) اى
يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه
(قوله و يقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود
عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه
(قوله واعترض على هذا الدليل آه) يعنى لا نم انه لو كان كل من الاجتهادين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز ان يكون
تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه
داود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك قوله غير هذا اوفق بصيغة
التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك (قوله تعالى وكلا
آتيناه حكما وعلما) فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامور
الدين واما اعتراض سليمان عليه السلام فيبنى على ان ترك الاولى من الانبياء
بمنزلة الخطاء من غيرهم (قوله اعترض عليه بان الاجماع آه) يعنى ان
الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو فى غير
الاجتهاديات والبحث فى الاجتهاديات الثابتة حكما بالنص معنى فلا يستلزم
الدليل المط لعدم تكرار الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت
بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد (قوله على ان القياس
آه) اى على انا لا نم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد
مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بانه ان اريد آه) يعنى
ان اريد انه لا تفرقة فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت

بالعمومات صريحا وهوالحكم الغير الاجتهادي فتأمل لكنه لايثبت المط اذالمدعى ان الحق في الاجتهاديات واحدوهو انما يتم لواتفقت التفرقة بين الاشخاص فيهاوان اريد انه لاتفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا اوغيره فهو بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لوكان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلتزم تقليدمجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وايضا اذاتغيراجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذاصار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان يفيد ان آه) يعني ان الوجهين الا ولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيد ان تفضيلا بناء على انه لاقائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لايفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما ان يخص آه) يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غيرالانبياء اويكون المراد هوالرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة و يكون المرادماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لايثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مق الشارح رح ان الاية على عمومها باق ولايخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين و انما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي (قوله لكن الثاني اولى) يعني ان تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها) في حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال احمزها اي امتنها واقواها كذا في الصحاح (قوله وبه يظهران هذا الوجه ايضا يفيد الى آخره) لايخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء

المؤمنين فيتم الدليل على عمومه * هذا نهاية ما اردت ايراده فى هذا الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان فى كل باب * الحمد لله على
الاتمام * و الصلوة على سيدنا خير الانام و على
آله واصحابه الكرام

حمدا لمن وفق حسن الاختتام * بتكميل اصول العقائد وفروعها المبنية على اس
الاسلام * مع التهذيب عن شوائب ما يخالفه باحسن النظام * وصلاة على
من ايده بقواطع الحجج والبرهان * وشيده بالسيف والسنان * انطبع الحاشية المسماة
بزبدة الافكار للمحقق اللامعى * والكامل الالمعى * عبد الحكيم بن شمس الدين
المعروف بين الفضلاء بسيلكوتى * مع تكميل التعليقات عليه للفاضل
اللوذعى * اسمعيل الكلنبوى * على الحاشية الدقيقة الموجزة للمولى الخيالى
عليه سجال رحمة المتعالى * على شرح العقائد للعالم الربانى * سعد الدين
التفتازانى * على متن الدرر النسفية النفيسة * بحراسة مالك يوم الدين *
وباعانة روحانية سيد المرسلين * فى ايام خلافة سلطان الزمان * الناثر بايديه
النعم والاحسان السلطان ابن السلطان السلطان الغازى عبد المجيد خان *
ابن السلطان الغازى محمود خان * ايده الله تعالى بجمال الخلافة * وايده باجلال
السعادة * وكان ختام ذلك فى دار الطباعة العامرة فى البلدة الطيبة *
صانها الله عن الآفات والبلية * بمعرفة ناظرها الفقير الى الطاف ربه القدير
* محمد لبيب * فى اواخر ذى الحجة الشريفة لسنة خمس وسبعين ومأتين
والف من هجرة من له الحجة المنيفة * على
صاحبها افضل الصلاة والسلام *
مافاح مسك الختام * ولاح
البدر التمام